Le Nouveau Testament en syriaque

Collection Études Syriaques

Direction

Françoise Briquel Chatonnet
Muriel Debié
Alain Desreumaux

Comité scientifique

André Binggeli
Pier Giorgio Borbone
Dominique Gonnet
Jean-Claude Haelewyck
Charles Naffah
Flavia Ruani
David Taylor
Émilie Villey

ÉTUDES SYRIAQUES

14

Le Nouveau Testament en syriaque

Volume édité par
Jean-Claude HAELEWYCK

GEUTHNER

Couverture

Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 1.56, fol. 4b
(Tétraévangile de Rabboula).

© 2017, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16, RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3983-8

Tous droits réservés

Composition de la couverture
Vincent Castevert

À Dom Louis Leloir
(1911-1992)

Remerciements

La quatorzième table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume, organisée par Jean-Claude Haelewyck le 18 novembre 2016, a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme investissements d'avenir portant la référence ANR-10-LABX-72 (labex RESMED Religion et société en Méditerranée). Elle a également été financée, en France, par le Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167, CNRS / Université Paris-Sorbonne / Université Paris I / EPHE, PSL / Collège de France), le Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584, CNRS / EPHE, PSL), l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (UPR 841 du CNRS) et en Belgique, à l'Université de Louvain, par l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales (ABELAO), l'Institut des Civilisations, Arts et Lettres (INCAL) et l'Institut Orientaliste (CIOL). Elle a bénéficié, comme les tables rondes précédentes, de la généreuse mise à disposition par l'Institut protestant de théologie de Paris (IPT) de ses locaux dans le centre de Paris.

La publication de l'ouvrage a reçu également une aide du Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167), du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584), ainsi que de l'Institut Orientaliste de l'Université de Louvain.



















La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (UMR 8167), que nous remercions pour sa relecture attentive et de sa patiente disponibilité.

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractères *meltho* élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Préface

La tradition du Nouveau Testament en syriaque est si riche et ancienne qu'on ne pouvait prétendre en aborder tous les aspects dans le présent volume qui en montre la complexité dans les processus de traduction, de révision et d'exégèse. Quelques points méritent d'être soulignés au seuil de cette étude.

La Peshitta est devenue à partir du Ve siècle la version standard du Nouveau comme de l'Ancien Testament en syriaque, et l'est restée après la séparation des Églises, jusqu'à aujourd'hui, mais c'est loin d'être la seule version. Avec cinq[1] traductions et révisions différentes du Nouveau Testament, produites entre le IIe et le VIIe siècle, la tradition syriaque est la plus riche en matière de travail sur le texte grec, toutes langues anciennes confondues.

Elle permet ainsi un accès indirect aux recensions grecques qui circulaient dans ces périodes et présente un grand intérêt pour l'exégèse du Nouveau Testament. Les versions syriaques qui témoignent de manières diverses d'aborder le texte, de le comprendre et de l'interpréter au travers des choix de traduction sont aussi un moyen de comprendre le rapport des auteurs syriaques au texte du Nouveau Testament. Elles permettent d'en suivre l'évolution au fil du temps et des discussions théologiques au sein des Églises et entre elles. Grâce à ces révisions périodiques, le syriaque a gardé des lectures très anciennes qui ont parfois disparu de la tradition manuscrite grecque.

1. Et même six avec celle de l'Apocalypse et les Petites Épîtres catholiques qui ne font pas partie de la Peshitta (S. P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway, NJ, 2006 [Gorgias Handbook 7], p. 36. Voir Taylor dans ce volume).

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. VII-XII.

Tableau des versions syriaques parmi les versions anciennes du Nouveau Testament[2]

Dates	Versions syriaques	Auteur	Autres versions
vers 170	*Diatessaron*	Tatien	
IIIe s.	Vieille syriaque (évangiles seulement)		Vieille latine
IIIe/IVe s.			copte
vers 400	Peshitta		Vulgate (latin, par Jérôme)
IVe/Ve s.			éthiopien
			gothique
Ve s.			arménien
Ve/VIe s.	508 – Philoxénienne (presque entièrement disparue) Traduction anonyme des Épîtres catholiques mineures et de l'Apocalypse	chorévêque Polycarpe	araméen christo-palestinien
VIIe s.	616 – Harqléenne	Thomas, évêque de Ḥarqel	

Si des révisions se sont ainsi suivies, c'est pour se rapprocher toujours davantage du texte original et créer un vocabulaire commun servant de base aux discussions avec les Grecs. Ces traductions ont suivi le schéma général mis en évidence par Sebastian Brock pour les traductions du grec au syriaque : aux versions orientées vers le lecteur et donc assez libres et paraphrastiques, ont succédé des traductions tournées vers un original qu'elles tendaient à calquer au plus près[3]. Le *Diatessaron* ou *Harmonie des Évangiles* témoigne ainsi de l'écart le plus grand au texte grec, la Harqléenne de la proximité la plus grande, qui en fait un texte grec en syriaque. Un témoin manuscrit complet de la Harqléenne[4] montre

2. D'après S. P. Brock et W. Witakowski (éds), *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, Rome, t. 3, 2001, p. 222.
3. S. P. Brock, « Greek into Syriac and Syriac into Greek », *Journal of the Syriac Academy* 3, 1977, p. 406-422 et « Towards a History of Syriac Translation Technique », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)*, Roma, 1983 (Orientalia Christiana Analecta 221), p. 1-14.
4. Cambridge Add. 1700 de 1170.

cependant l'intégration de 1 et 2 Clément, deux textes qui ne sont pas considérés en grec comme canoniques, parmi les Épîtres catholiques[5].

L'autre raison de ce travail continu des traductions tient au fait que le texte grec était lui-même en développement et qu'il a fallu au cours du temps réviser les traductions sur les recensions grecques en circulation. Il est à noter que pour chaque version syriaque des corrections ont été introduites et que les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau ont aussi été adaptées et modifiées en fonction des usages.

On sait que les divisions anciennes du texte biblique ne correspondent pas à celles des Bibles modernes dont les divisions en chapitres datent du XIIIe siècle et la division en versets du XVIe. On constate en syriaque, à la différence de ce que l'on a en grec, une grande uniformité dans la manière de diviser le texte à partir du VIIe siècle. Les divisions en chapitres (22 *šohe* en syriaque) des Évangiles pourraient avoir été introduites à l'école de Nisibe au VIe siècle. Les Évangiles ont une division propre à chacun, tandis que les Actes et les épîtres catholiques d'un côté (c'est l'apparat dit « euthalien »), et les épîtres pauliniennes de l'autre, sont numérotés de manière continue[6]. Dans un second temps, une numérotation continue des sections de l'ensemble du Nouveau Testament a été ajoutée.

Il convient de noter la révision en syriaque du système de divisions des Évangiles en unités, élaboré par Ammonius au IVe siècle à Alexandrie et commenté par Eusèbe de Césarée dans sa *Lettre à Carpianus*. Le nombre de « canons » ou divisions du texte des Évangiles a été accru et une concordance des canons des quatre Évangiles a été introduite au bas de chaque folio du texte, rendant ainsi plus facile le report aux passages parallèles dans les autres Évangiles. Ces tableaux de concordance en bas de page sont une innovation des versions de la Peshitta. Les canons ammoniens sont souvent rassemblés aussi de manière décorative en tête des Évangiles, comme dans le fameux évangéliaire de Rabboula. Les manuscrits de la version de la Harqléenne oscillent entre ce système plus détaillé et la numérotation du modèle grec (426 canons ammoniens en syriaque, contre 355 en grec et dans certains manuscrits de la Harqléenne). Suivant le système grec, le texte est alors divisé aussi en chapitres (70 *kephalaia*). Des divisions du texte en « lectures » *(qeryane)* ont été ajoutées plus tard. Il existait donc quatre systèmes parallèles de division du texte des Évangiles[7].

5. Les épîtres de Clément et l'*Octateuque* clémentin ont été considérés comme canoniques par les syro-orthodoxes.
6. Brock 2006 (cité n. 1), p. 118.
7. *Ibid.*, p. 118-122.

Karozoutha, « prédication », sur une racine sémitique, ou *evangelyon*, « bonne nouvelle », la transcription du grec, sont les deux mots employés pour désigner les Évangiles en syriaque, qui rappellent la dimension orale de la prédication initiale. Des questions spécifiques se sont posées concernant les Évangiles car ils préservent d'une part quelques paroles de Jésus en araméen, reprises des Évangiles en grec, ainsi que des mots en araméen occidental. On a longtemps pensé que le syriaque était la langue de Jésus, or l'araméen de Palestine qu'il parlait est un dialecte occidental, linguistiquement différent, quoique proche, de l'araméen d'Édesse qu'est le syriaque, un dialecte oriental. Il s'agit là de la classification des formes d'araméen, à ne pas confondre avec la différentiation au sein du syriaque entre syriaque occidental et oriental. Le consensus parmi les spécialistes du Nouveau Testament est que les formes d'araméen occidental présentes en syriaque remontent à l'intégration de formes attestées dans l'araméen d'empire officiel, précédant les dialectes occidentaux et orientaux, ainsi qu'à une transmission orale par les premiers missionnaires en Syrie avant la mise par écrit du *Diatessaron* et de la Vieille syriaque[8].

Ce volume n'aborde pas les versions produites dans une autre forme d'araméen qui est l'araméen chrétien de Palestine (un dialecte araméen occidental). Produites sans doute au Ve siècle, ces versions ont en effet été faites indépendamment du syriaque, et souvent en calque mot à mot du grec. Elles ne sont plus conservées que de manière très fragmentaire essentiellement sous la forme de lectionnaires liturgiques. Un fragment de 2 Pierre semblerait montrer qu'elles contenaient les Épîtres catholiques à la différence des versions syriaques, mais néanmoins sans doute pas l'Apocalypse qui n'était pas reconnue dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem jusqu'au Ve siècle.

8. Mais J. Joosten par exemple (il n'est pas le seul) soutient dans ses différentes publications qu'un évangile en araméen occidental avait circulé en syriaque et avait été incorporé par Tatien dans son *Diatessaron*, sans parvenir cependant à convaincre les spécialistes du Nouveau Testament. Voir le compte rendu de D. G. K. TAYLOR, « J. Joosten, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew: Syntactic Structure, Inner-Syriac Developments and Translation Technique* (Leiden, Brill, 1996 », *Novum Testamentum* 42, 2, 2000, p. 201-204). Sur les problèmes méthodologiques également que pose le recours à l'Évangile de Matthieu hébreu (disparu) ou au tardif *Évangile de Barnabé* (fin XVIe siècle) comme témoins du *Diatessaron*, comme le suggère Joosten, voir dernièrement A. DEN HOLLANDER & U. SCHMID, « The "Gospel of Barnabas", the Diatessaron, and Method », *Vigiliae Christianae*, 61, 1, 2007, p. 1-20.

Alors que la Bible syriaque a essaimé partout où les missionnaires ont introduit le christianisme, y compris en Arabie du Sud à la veille de l'islam, il n'est pas inutile de rappeler que nous n'avons pas de traces de lectionnaires syriaques, c'est-à-dire de livres liturgiques spécifiques pour les fêtes, avant le IXe siècle, beaucoup plus tard qu'en grec par exemple[9]. Jusque-là ce sont des annotations rubriquées dans le texte qui sont employées pour noter les lectures liturgiques. Or les travaux récents menés sur le Coran prennent ces lectionnaires comme élément de comparaison alors qu'ils sont tous beaucoup plus tardifs. Ce n'est pas sous cette forme que se présentait le Nouveau Testament, mais comme des regroupements de certains des livres le composant, les manuscrits du Nouveau Testament complet étant rares : on trouve essentiellement des évangéliaires et des épistoliers (Actes et Épîtres)[10].

Il faut rappeler enfin que les versions syriaques ont à leur tour été traduites dans d'autres langues. Les travaux sur la stratification de la version arménienne montrent pour les évangiles un substrat syriaque proche de celui de la version du *Diatessaron*. Cette première strate syriaque des évangiles – et peut-être d'autres livres – a fait l'objet d'une révision dans les décennies suivantes, à partir du grec cette fois. C'est du syriaque aussi que furent traduits les Actes des Apôtres, à partir de la Vieille syriaque[11]. Des traductions arabes furent faites sur la Peshitta (le manuscrit daté le plus ancien est de 993), sur la Harqléenne et sur le grec et le syriaque à la fois[12]. On a trouvé aussi à Turfan deux lectionnaires des évangiles, l'un syriaque-sogdien, l'autre syriaque seulement, et un lectionnaire des épîtres pauliniennes écrit en sogdien, qui répondaient aux besoins liturgiques des communautés multilingues d'Asie centrale évangélisées en syriaque et

9. Voir Rouwhorst dans cet ouvrage.

10. Voir la liste des manuscrits élaborée par Taylor à la fin de cet ouvrage.

11. Voir Simonet dans cet ouvrage. B. M. Metzger, « The Armenian Version », chap. 3 dans Id. (éd.), *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, 1977. S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne de la Bible et le Diatessaron*, Roma, 1950 (Biblica et Orientalia). A. Vööbus, « La première traduction arménienne des évangiles », *Revue des sciences religieuses* 37, 1950, p. 581-586.

12. H. Kachouh, « The Arabic Versions of the Gospels: A Case Study of John 1.1 and 1.18 », dans D. R. Thomas (éd.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden – Boston, 2007 (The History of Christian-Muslim Relations 6), p. 9-36 ; Id., *The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families*, Berlin – Boston, 2012 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 42).

pour lesquelles le Nouveau Testament fut traduit[13]. C'est aussi à une autre histoire qu'introduit alors le Nouveau Testament en syriaque.

Au nom du bureau de la Société d'études syriaques
Muriel Debié
EPHE-Sorbonne, PSL
LEM-UMR 8584, IRHT-UPR 841

13. N. Sims-Williams (éd.), *Biblical and Other Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, Turnhout, 2014 (Berliner Turfantexte 32). C. Barbati, *The Christian Sogdian Gospel Lectionary E5 in Context*, Wien, 2016 (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 874, Veröffentlichungen zur Iranistik 81).

Introduction

Jean-Claude Haelewyck
Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

En 2008, la collection *Études syriaques* avait consacré son cinquième volume à l'Ancien Testament syriaque. Le moment est enfin venu d'aborder le domaine du Nouveau Testament.

Comme le montrera la dernière contribution de ce volume, la découverte du syriaque en Occident s'est faite de manière progressive. Elle commence à l'époque du 5e concile du Latran (1513-1515). Dans un premier temps, on a considéré le syriaque – ou le chaldéen, comme on disait alors – comme le meilleur reflet de la langue araméenne de Jésus et on a même envisagé la possibilité que l'Évangile de Matthieu et l'Épître aux Hébreux aient eu un original araméen. Ces différentes hypothèses sont encore parfois défendues aujourd'hui, mais l'approche est plus apologétique que critique.

Il n'est pas inutile, en préambule, de présenter en quelques lignes chacune des versions syriaques du Nouveau Testament. On distingue cinq versions proprement syriaques[1] du Nouveau Testament : le *Diatessaron*, les Vieilles versions syriaques, la Peshitta, la Philoxénienne et la Harqléenne. Toutes reposent sur des modèles textuels grecs. Le *Diatessaron* est le nom donné par Eusèbe de Césarée à une compilation des quatre Évangiles en un seul document (appelé « Harmonie des Évangiles ») réalisée par un auteur syrien du nom de Tatien. Celui-ci, en combinant des versets conservés par un seul évangéliste (Matthieu, semble-t-il) avec ceux conservés par un autre, a disposé presque toutes les péricopes des Évangiles en un seul récit appelé *Diatessaron* (διὰ τεσσάρων « à travers [les] quatre [Évangiles] »). La langue d'origine (le grec ou le syriaque) est encore une question débattue. L'œuvre originale est perdue, mais elle subsiste dans des manuscrits rédigés

1. Les manuels de critique textuelle ont coutume de présenter en même temps que les versions syriaques la version christo-palestinienne ou melkite, mais la langue des textes n'est pas du syriaque, même si c'est une forme dérivée de son alphabet qui a servi pour les écrire.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 1-6.

en une vingtaine de langues ou dialectes. C'est le texte que l'Église syriaque a utilisé comme texte standard jusqu'au Ve siècle. Le *Diatessaron* contient de nombreuses leçons reflétant le type de texte grec dit « occidental »[2].

Deux manuscrits, découverts au Sinaï et au Wadi Natrûn, transmettent une forme du texte syriaque des Évangiles antérieure à celle de la Peshitta. C'est la Vieille version syriaque dont on situe la composition dans les premières années du IIIe siècle, à savoir à l'époque des plus anciennes traces des Vieilles versions latines, avec lesquelles elles partagent des leçons du texte dit « occidental ». Tout récemment le texte inférieur de deux palimpsestes du Sinaï a été identifié comme étant des fragments d'un troisième manuscrit de la Vieille syriaque des Évangiles. En tradition directe, aucun vestige de la Vieille syriaque n'a été conservé pour les Actes et Paul ; on en a cependant des traces dans la tradition patristique. La question des rapports littéraires et chronologiques entre le *Diatessaron* et la Vieille syriaque n'est plus aussi âprement débattue que par le passé, mais des questions non résolues demeurent.

La Peshitta est la version biblique (de l'Ancien comme du Nouveau Testament) reçue aujourd'hui dans les Églises syriaques. Son nom Peshitta signifie « simple, claire » ou « largement diffusée, vulgate ». Elle ne contient ni les Petites Épîtres catholiques (2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude) ni l'Apocalypse. Elle a aussi quelques « lacunes » (dont la Péricope de la femme adultère en Jn 7,53 - 8,11). Son texte est transmis par des centaines de manuscrits (dont le texte varie très peu). De quand date-t-elle ? Le plus ancien manuscrit est datable de 463/464 (Paris, BnF syr. 296). Puisqu'elle est acceptée par toutes les Églises syriaques, elle doit être antérieure à 431, date de la division de l'Église syriaque en deux courants théologiques opposés (miaphysites et diphysites). Voilà les deux données sûres, le reste est conjecture. Le texte grec dont témoigne la Peshitta est un type de texte mixte où apparaissent à peu près à parts égales des leçons occidentales et des leçons byzantines.

En 508, l'évêque syro-oriental monophysite Philoxène de Mabboug (Hiérapolis en Syrie) confia la charge de réviser la traduction syriaque faite sur le grec à son chorévêque Polycarpe. L'intention était de revoir la

2. Les guillemets signifient que ce type de texte grec n'a pas une origine occidentale, mais seulement qu'il a été d'abord connu par des témoins occidentaux. Pour les Évangiles, ce texte particulier serait déjà celui que cite Justin (Rome, vers 150), celui qu'utilise Tatien vers 170 ; pour Luc, c'est le texte du modèle de Marcion (Rome, vers 140) ; pour Jean, c'est un texte qui préexiste à Héracléon (Rome, vers 160) ; pour les Évangiles et les Actes, c'est le texte que cite Irénée (Lyon, 170-200) ; enfin, c'est le modèle de la *Vetus Latina* (dont les plus anciennes traces se situent en Afrique du Nord, aux alentours de 200). Ce type de texte a dû naître entre 110 et 140. Mais le consensus est loin de régner sur toutes ces questions.

Peshitta afin de corriger les erreurs ayant des conséquences théologiques (ainsi en Mt 1, 1.18 ; He 5, 7 ; 10, 5) et de traduire les livres qui ne l'avaient pas encore été, à savoir les Petites Épîtres catholiques, l'Apocalypse, ainsi que la Péricope de la Femme adultère. Cette version n'a pas survécu en tradition directe, mais on en a des vestiges dans les citations qui parsèment les œuvres de Philoxène. Elle n'a été utilisée que par les Syriaques orientaux et elle-même a subi une révision (qui a donné la Harqléenne) ; voilà sans doute les raisons probables de sa disparition.

Thomas de Ḥarqel, lui aussi évêque de Mabboug, réalisa en 615-616 une révision de la Philoxénienne sur la base de quelques manuscrits grecs (appartenant au texte standard byzantin). L'intention de Thomas était de donner une traduction-miroir du grec, accompagnée d'un appareil éditorial (astérisques et obèles) et de notes marginales en grec et en syriaque. La Harqléenne était donc une édition critique avant la lettre. Avec le temps, l'appareil critique n'a plus été compris ; d'où apparition d'erreurs nécessitant que la Harqléenne subisse à son tour quelques révisions.

Les deux premières contributions s'intéressent au canon syriaque des livres bibliques néotestamentaires considérés comme authentiquement inspirés. Rappelons que dans les différentes Églises chrétiennes, le canon, à savoir la liste des livres reconnus comme faisant autorité, ne s'est pas immédiatement imposé partout de la même manière. Dans le monde catholique, ce n'est qu'au concile de Trente que le débat a été clos, et à l'époque de la Réforme bien des questions restaient encore en suspens. Rien de surprenant que dans l'Antiquité chrétienne la situation ait été encore plus hétérogène.

La contribution de David Phillips, au titre volontiers provocateur (« Les canons des Nouveaux Testaments en syriaque »), commence par comparer les traditions syriaques aux traditions grecques. Il analyse ensuite l'ordre des livres bibliques tels qu'il se présente dans les listes canoniques qui nous ont été transmises, et le statut particulier des Petites Épîtres catholiques (2 Pierre, 2 et 3 Jean et Jude) dans la tradition syriaque et les questions suscitées par leur inclusion ou leur refus. Mais la différence massive, c'est bien sûr l'absence de l'Apocalypse.

C'est à l'Apocalypse seule que l'article de David Taylor (« L'Apocalypse de Jean en syriaque : des origines à Diamper ») est consacré. L'Apocalypse n'a jamais constitué une partie du canon néotestamentaire de l'Église de l'Est, jusqu'à ce qu'elle ait été imposée aux Indiens du Kérala, au synode de Diamper, à la fin du XVIe siècle. Le 24 juin 1599, le synode déclara qu'il fallait inclure dans les versions locales de la Peshitta les textes contenus dans l'édition de la Vulgate (en ce compris la Péricope de la femme adultère

en Jean). La traduction en a été confiée au jésuite François Roz (1557-1624). Les bibles produites, depuis le début du XVIII[e] siècle, pour les chrétiens au Kérala et au Moyen-Orient par des imprimeries catholiques et protestantes ont joué un grand rôle dans la diffusion de ce nouveau canon.

Jan Joosten (« Le *Diatessaron* syriaque ») présente le travail de Tatien qui vers 170 réunit en une seule narration continue le texte des quatre Évangiles. Il analyse brièvement les principaux témoins du *Diatessaron* (fragment de Doura-Europos, citations patristiques, *Diatessaron* arabe, *Codex Fuldensis*, etc.), puis ses sources (Peshitta de l'Ancien Testament, un « cinquième évangile » araméen ?). L'attestation textuelle du *Diatessaron* confirme dans les grandes lignes, dit-il, son origine orientale. L'analyse des sources montre que Tatien avait conçu sa composition comme une œuvre syriaque destinée à une communauté syrophone. Le *Diatessaron* n'a donc pas été écrit originellement en grec comme on a pu le penser.

Jean-Claude Haelewyck (« Les Vieilles versions syriaques des Évangiles ») présente d'abord les différents témoins qui nous ont transmis les Vieilles versions syriaques, aujourd'hui identifiées comme Sinaïtique, Curetonienne et Nouveau Fonds. Malgré leurs divergences, ces témoins remontent à une unique version dont la composition doit se situer vers 200. Il présente et discute les différentes hypothèses qui ont été proposées pour résoudre la question des rapports chronologiques entre les Vieilles versions syriaques et le *Diatessaron*. Sont ensuite analysées les caractéristiques linguistiques de la Vieille version syriaque : on a souligné le caractère archaïque de sa langue, proche de l'araméen occidental. Enfin la question est posée du modèle grec : la Vieille syriaque est un des témoins du texte dit occidental.

La Peshitta fait l'objet de la première contribution d'Andreas Juckel (« La Peshitta du Nouveau Testament *(Corpus Paulinum)* : histoire du texte et histoire de la transmission »). À un éditeur de la Peshitta du Nouveau Testament incombe la tâche de présenter de manière critique une tradition abondante et très uniforme. Mais en quel sens une édition de la Peshitta peut-elle être critique ? L'auteur discute en quoi la nouvelle édition du *Corpus Paulinum* a été influencée par l'édition des Évangiles par Gwilliam (triple inspiration : règle mécanique pour la *constitutio* du texte, évaluation critique de l'uniformité textuelle, maîtrise de l'abondance de la tradition textuelle possible grâce à des collations partielles). On trouvera dans cette contribution une liste des manuscrits utilisés dans la nouvelle édition de la Peshitta du *Corpus Paulinum* et répartis en trois périodes (période prémassorétique/byzantine *ca* 400-700, période massorétique ancienne/islamique ancienne *ca* 700-1200 et période massorétique récente/islamique récente à partir de 1200).

Andreas Juckel (« La version harqléenne du Nouveau Testament : forme, intention, tradition ») consacre sa seconde contribution à la version harqléenne. Cette version, qui entend traduire mot à mot le grec *(verbum e verbo exprimere)*, est l'œuvre de Thomas de Ḥarqel et de ses compagnons ; elle a été réalisée en 615-616. Juckel montre combien – et c'est un paradoxe – la Harqléenne est pensée et construite comme texte *grec*. En effet la Harqléenne, qui est une traduction spéciale de l'Église miaphysite syriaque, se caractérise par un style de traduction grécisant à l'extrême. En cela elle ressemble beaucoup à la Syro-hexaplaire de l'Ancien Testament dont elle s'inspire du reste. Juckel analyse également les rapports entre la Philoxénienne et la Harqléenne. La Harqléenne contient un apparat des variantes, ainsi que des souscriptions à la fin des ensembles de livres constituant le Nouveau Testament. L'auteur montre en quoi ces données paratextuelles sont importantes pour comprendre le projet de Thomas.

Il vient d'être question de paratexte. C'est précisément le sujet de l'article de Jonathan Loopstra (« Le Nouveau Testament dans les manuscrits syriaques massorétiques : où en sommes-nous ? »). Jusqu'il y a peu, les manuscrits de la « massore » syriaque ont été peu étudiés, en grande partie pour la raison que ces manuscrits se présentent comme de fastidieuses listes de mots et de phrases extraites de la Bible syriaque et d'autres écrits, qui entendent préserver la prononciation et l'orthographe traditionnelles. Malgré l'absence de texte critique de la massore du Nouveau Testament en syriaque, ces manuscrits aident à mieux comprendre les différences entre Syro-orientaux et Syro-occidentaux concernant la manière de lire le Nouveau Testament. Les grammairiens et les lexicographes modernes auraient tout intérêt à étudier davantage ces détails.

Les études syriaques ont eu tendance à se focaliser sur le texte de la Bible syriaque, sur ses différentes versions et sur ses variantes textuelles, mais elles ont largement négligé le cadre rituel dans lequel ces textes étaient lus. Gerard Rouwhorst (« La lecture liturgique du Nouveau Testament dans les Églises syriaques ») présente les travaux des quelques rares pionniers en la matière, en particulier Francis Burkitt et Anton Baumstark. Il nous introduit aux différents systèmes de lecture (syro-orientaux et syro-occidentaux), ainsi qu'à leurs sources, en particulier les lectionnaires, les *Ḥudre* et le *fanqitho* (ou bréviaires festifs).

Deux contributions sont consacrées aux citations patristiques. Dominique Gonnet (« Les citations patristiques syriaques du Nouveau Testament ») passe en revue un certain nombre d'auteurs syriaques dans les œuvres desquels apparaissent des citations du Nouveau Testament, sous quelque forme que ce soit – et c'est là tout l'intérêt de la recherche. Il fait remarquer que l'auteur utilise souvent librement le matériau biblique

pour l'enrichir ou l'adapter. Il peut être façonné par une version qu'il a mémorisée et être à l'occasion un précieux témoin d'un document écrit que nous ne possédons plus.

Jean-Louis Simonet (« Les citations des Actes des Apôtres dans la littérature syriaque : la *Vetus Syra* et la première version arménienne ») se penche plus précisément sur le cas des Actes des Apôtres. Il entend rattacher les citations des Actes chez les auteurs syriaques aux versions identifiables de la Bible syriaque, dont la Vieille syriaque fut la première, et montrer que la première version arménienne des Actes fut bel et bien réalisée à partir de cette *Vetus Syra*. On doit se tourner vers les citations patristiques puisqu'il n'existe aucun manuscrit de la Vieille version syriaque des Actes. L'auteur a relevé des citations des Actes dans 92 auteurs syriaques, tous ici identifiés. Elles donnent un accès considérable à la *Vetus Syra* des Actes et même à différents états de son texte.

Le volume s'achève sur la contribution de Robert J. Wilkinson (« Les éditions imprimées de la Peshitta syriaque du Nouveau Testament ») qui fait le point sur les éditions, depuis l'*editio princeps* de Widmanstetter parue à Vienne en 1555 jusqu'aux éditions plus récentes. Il éclaire le contexte historique qui a mené en Occident d'abord à une découverte du syriaque, puis aux éditions successives de la Peshitta du Nouveau Testament. Chacune de ces éditions est présentée dans le détail : manuscrits utilisés, auteurs, caractères typographiques, préfaces, compléments, motivations et convictions des auteurs, etc.

Enfin, David G. K. Taylor (« Répertoire des manuscrits syriaques du Nouveau Testament ») dresse un inventaire aussi détaillé que possible de tous les manuscrits anciens (à l'exclusion des lectionnaires) des versions syriaques du Nouveau Testament : Vieilles versions des Évangiles, Peshitta (jusqu'au XIIIe siècle), Petites Épîtres catholiques (philoxéniennes), Harqléenne, Apocalypse de Crawford, Apocalypse harqléenne, Apocalypse de Diamper. Les manuscrits de chaque version sont classés par date et par contenu.

Quasiment derrière chacune des contributions qui viennent d'être présentées se profile la question du texte grec. La tradition syriaque, qui a notamment transmis l'un des plus anciens témoins du texte, offre en effet un intérêt majeur pour l'étude de l'histoire du texte grec du Nouveau Testament et de ses principales recensions. Le texte occidental et le texte byzantin ou standard – dans une moindre mesure le texte alexandrin – ont, à tour de rôle, laissé leur empreinte sur chacune des versions syriaques du Nouveau Testament. On a même tenté d'en reconstituer le libellé grec. L'entreprise était risquée dans le cas des Vieilles versions syriaques ; elle l'est beaucoup moins dans le cas de la Harqléenne (qui est une traduction-miroir).

Les canons des Nouveaux Testaments en syriaque

David Phillips
Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Pour citer l'un des historiens du canon biblique chrétien : « The corridors of canon research are dimly lit »[1], les couloirs de la recherche sur le canon sont mal éclairés.

Avant de regarder plus en détail la situation du canon dans les traditions de langue syriaque, il sera utile de se pencher un instant sur la question du canon en général.

Si par « canon » on entend une liste fixe et close de livres bibliques reconnus comme inspirés et faisant autorité, il faudra attendre des siècles pour y arriver. N'oublions pas que, dans le monde catholique, ce n'est qu'au concile de Trente que les débats sur les livres bibliques à admettre dans le canon ont été clos, et qu'à l'époque de la Réforme, bien des questions restaient encore ouvertes. Il n'est donc en rien surprenant que dans l'Antiquité chrétienne, la période qui nous occupe ici, la situation était encore plus hétérogène et difficile à saisir.

Si le canon des livres que les chrétiens appellent « Ancien Testament » a pu bénéficier de modèles juifs, il n'en est rien pour ce que nous appelons aujourd'hui le « Nouveau Testament ». La notion même d'écrits néotestamentaires comme « Écritures » ayant un statut apparenté au canon vétérotestamentaire n'apparaît pas avant le IIe siècle, chez Justin et Irénée[2]. Chez le premier, on trouve l'idée que les Évangiles, actuellement canoniques, sont les « mémoires des apôtres » (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) et que, comme les livres de l'Ancien Testament, ils ont été « écrits » (γέγραπται) pour établir l'enseignement[3]. Irénée, quant à lui,

1. McDonald 2007, p. 285. Pour la question du canon néotestamentaire en général, on peut aussi consulter, parmi de nombreuses études, De Jonge 2003 et Le Boulluec 2004.
2. McDonald 2007, p. 285-300.
3. Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, 100, 1-2, 6 ; McDonald 2007, p. 285.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 7-26.

est le premier à défendre la notion d'un canon fixe de quatre Évangiles : quatre ni plus ni moins[4]. Son argumentation symbolique alambiquée sur le chiffre en question trahit le fait qu'il s'agissait d'une innovation à défendre.

Certes des écrits comme les Évangiles ou des lettres de saint Paul sont cités par les auteurs comme témoignages dignes de foi de la doctrine chrétienne, mais il n'y a pas de trace d'un corpus clos et fixe qui seul fasse autorité.

C'est chez Eusèbe de Césarée, écrivant vers 320-342, que l'on trouve pour la première fois une liste de livres qui sont présentés comme faisant autorité dans l'Église. Après lui d'autres listes se mettront à circuler[5] et à partir de la fin du IVe siècle, on commence à trouver un consensus concernant la plupart des 27 livres qui constituent nos Nouveaux Testaments actuels. Mais la liste même d'Eusèbe montre clairement qu'il y avait des divergences d'opinion concernant les livres qui étaient considérés comme reconnus (ὁμολογουμένοις) : on y trouve les 4 Évangiles, les Épîtres de Paul (mais lesquelles ?), 1 Jean, 1 Pierre ; par contre sont contestés (ἀντιλεγουμένοις) Jacques, Jude, 2 Pierre, 2 et 3 Jean alors que de l'avis même d'Eusèbe ils sont connus de la plupart des gens. Quant aux *Actes de Paul*, au *Pasteur d'Hermas*, à l'*Épître de Barnabée* et à la *Didaché*, ils sont rejetés comme inauthentiques (νόθοις), alors que ces écrits étaient largement cités par des auteurs patristiques antérieurs, comme Irénée et Tertullien.

À peu près à la même époque, Athanase d'Alexandrie composa sa célèbre *Trente-neuvième lettre festale* dans laquelle il dresse une liste des « livres authentiques » qui sont à distinguer de ceux des hérétiques ; on y retrouve tels quels nos 27 écrits. Cependant il ne semble pas que cette liste ait eu une influence profonde, et elle demeure un témoin isolé[6].

Parmi les listes des livres néotestamentaires, celle qui a fait couler le plus d'encre est celle du fragment de Muratori. Il s'agit d'un fragment d'un manuscrit latin du VIIe ou VIIIe siècle dont le texte a d'abord été daté autour de 180-200 et fut considéré comme « la liste la plus ancienne des livres sacrés du Nouveau Testament ». Sa datation et son origine (occidentale ou orientale) ont été largement discutées, mais aujourd'hui, la plupart des chercheurs considèrent qu'il s'agit d'un écrit de la deuxième moitié du IVe siècle[7]. Y sont considérés comme admis : les Évangiles canoniques,

4. Irénée de Lyon, *Hérésies* 3, 11, 8-9 ; McDonald 2007, p. 291.

5. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 3, 25, 1-7 ; McDonald 2007, p. 308-310.

6. McDonald 2007, p. 381.

7. Mais il n'y a pas consensus sur le sujet. Voir Kaestli 1994 pour qui « Une origine plus ancienne, à la fin du IIe siècle ou dans la première moitié du IIe siècle, reste la solution la plus vraisemblable » (p. 630).

deux épîtres de Jean, les Actes des Apôtres, les Épîtres de Paul (les deux aux Corinthiens, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, Galates, les deux aux Thessaloniciens, Romains, Philémon, Tite et les deux à Timothée), l'Apocalypse de Jean, Jude. Mais également l'*Apocalypse de Pierre* – bien que certains la rejettent – et le *Pasteur d'Hermas* qui peut être lu, mais pas de manière publique. Sont absents de la liste : l'Épître aux Hébreux, Jacques, les Épîtres de Pierre et 3 Jean.

De manière générale, il est donc important de souligner que le contenu du canon varie d'un d'auteur à l'autre, d'une région à l'autre, et que pendant les premiers siècles de l'Église chrétienne le corpus néotestamentaire est sans cesse dans un état de fluctuation où tel livre est tantôt admis tantôt rejeté. Lorsque nous regarderons le détail du canon dans les Églises syriaques[8], on gardera donc à l'esprit qu'il est totalement faux d'imaginer que comme terme de comparaison nous avons devant nous un canon grec clair et bien fixé. Déjà en dehors de la matière qui nous intéresse ici, force est de constater que nous devons parler du canon au pluriel.

L'édition 2004 de cette table ronde était consacrée aux apocryphes syriaques et avait pu faire le constat que la délimitation entre le canon et les textes extérieurs était « difficile, sinon impossible »[9]. Dès lors, du point vue de la méthodologie, notre intervention se limitera, de façon voulue, mais en quelque sorte arbitraire, aux statuts des 27 écrits actuellement canoniques du Nouveau Testament.

Les nouveaux testaments syriaques

Une difficulté particulière se manifeste lorsque l'on étudie le Nouveau Testament en syriaque. Il s'agit de la diversité des traductions dans cette langue.

On n'énumère pas moins de cinq versions : le *Diatessaron*, les Vieilles syriaques, la Peshitta, la Philoxénienne et la Harqléenne. Nous laisserons de côté la version christo-palestinienne, puisqu'elle relève plus de l'araméen melchite que du syriaque proprement dit. Nous ne traiterons ni des origines de ces cinq versions, ni des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, puisque ces matières seront traitées dans les chapitres qui suivront. Nous nous bornerons à les examiner uniquement du point de vue de leur contenu pour voir quelles conclusions nous pouvons tirer au sujet des canons néotestamentaires qu'elles attestent.

8. Sur la question générale du canon néotestamentaire en syriaque, on peut consulter aussi Bewer 1900 ; Black 1972 ; Mathew 2008 ; Vööbus 1954 ; Williams 2013.

9. Desreumeaux 2005, p. 28.

De manière générale, les Églises syriaques n'ont connu aucun synode qui ait statué sur le contenu du canon scripturaire[10]. Pour aller à la recherche d'informations concernant le canon, nous devons examiner d'une part les citations des auteurs patristiques et d'autre part le contenu des manuscrits bibliques. Quant à des listes de livres au sens strict, nous ne sommes pas mieux servis : nous ne disposons pour l'époque ancienne que du tableau sinaïtique dont nous parlerons plus loin[11] ; ensuite il faut attendre le XIVe siècle et le catalogue de ʿAbdishoʿ[12].

Le schéma suivant résume la situation. Si on suppose que l'axe gauche-droite constitue une ligne du temps (mais le concept est sujet à caution, comme les contributeurs qui suivront le diront), on pourrait dire que le canon syriaque n'a cessé d'augmenter en volume.

	Diatessaron	Vieilles syriaques	Peshitta	Philoxénienne	Harqléenne
Évangiles	1	4	4	4	4
Actes		1	1	1	1
Grandes Épîtres catholiques			3	3	3
Petites Épîtres catholiques				4	4
Paul		14*	14	14	14
Apocalypse de Jean					1
Total des livres	1	19	22	26	27

* Il s'agit du même nombre mais pas des mêmes livres !

Le *Diatessaron*

La version syriaque de cette harmonie évangélique composée par Tatien est aujourd'hui perdue, mais subsiste dans d'autres langues[13]. Jusqu'au IVe siècle au moins, c'est cette harmonie qui constituait le texte de l'Évangile reçu par les Églises syriaques, comme en témoigne le commentaire d'Éphrem, conservé partiellement en syriaque et en arménien. Du point de vue du canon, il faut juste signaler que les Églises syriaques anciennes étaient les seules à recevoir ce texte comme canonique et elles sont uniques à l'avoir utilisé de façon préférentielle avant l'adoption des Évangiles séparées.

10. Mali 2005, p. 269.

11. Voir p. 14.

12. Voir p. 20.

13. Metzger 2001, p. 10-36.

Les Vieilles syriaques

Sous ce vocable on aborde en réalité deux groupes de textes différents. Le premier groupe est constitué des trois uniques témoins de « l'Évangile des séparés » (ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܦܪܫܐ) et l'autre groupe de la version dite « Vieille syriaque » des Actes et des épîtres pauliniennes. Je laisse à mes collègues le soin de se prononcer sur les liens éventuels qui existeraient ou non entre ces deux groupes que l'on a pris l'habitude de qualifier du même terme.

L'Évangile des séparés

Les trois manuscrits, le sinaïtique (sy^{s}), le curetonien (sy^{c}) et les fragments récemment découverts du Nouveau Fonds sinaïtique (NF)[14], des IVe, V^{e} et VIe siècles respectivement, contiennent les quatre Évangiles. Les témoins sinaïtiques dans l'ordre habituel implicite déjà dans le fragment de Muratori[15], tandis que le curetonien possède un ordre propre, voire unique : Mt, Mc, Jn et Lc. On voit mal la raison de cet ordre : au IIIe siècle il existe bien un argumentaire pour la priorité de Jn et Mt sur Lc et Mc puisque ces deux premiers furent écrits par des apôtres à la différence des deux autres[16], ce qui pourrait éventuellement expliquer le rejet de Lc en dernière place, et non pas de Jn[17].

Le corpus paulinien

Lorsque l'on parle de la version Vieille syriaque des épîtres pauliniennes, on parle en fait des citations des auteurs anciens, tels Éphrem et Aphraate, antérieurs à la Peshitta, car nous ne disposons pas de témoin manuscrit d'une telle version. Kerschensteiner, dans son étude du corpus Vieille syriaque de saint Paul, maintient que l'on peut déceler un texte uniforme pendant le IVe siècle[18]. On y retrouve 14 épîtres dont He, mais Phm fait défaut[19]. Notons cependant que, pour ce dernier élément, il s'agit d'un constat *e silentio* qui veut dire simplement que cette toute petite lettre n'est

14. Sur cette importante découverte, voir Brock 2016.

15. McDonald 2007, p. 369-370.

16. *Ibid.*, p. 260.

17. Nous remercions A. Desreumaux qui nous a suggéré que le but pourrait être de créer une unité littéraire Lc-Actes-Épîtres catholiques puisque l'on sait que Actes-Épîtres catholiques constituaient une unité de transmission ; voir la discussion plus loin et aussi Desreumaux 2014, p. 237.

18. Kerschensteiner 1970, p. 159-164 ; Metzger 2001, p. 44.

19. Kerschensteiner 1970, p. 169.

pas citée par les auteurs repris par Kerschensteiner, ce qui n'implique pas qu'elle ne faisait pas partie de leur canon. Par contre, on peut souligner la présence d'une 3e Épître aux Corinthiens, citée par Éphrem et Aphraate[20]. Le commentaire sur saint Paul d'Éphrem, conservé en arménien, la traite comme les autres écrits pauliniens[21].

En ce qui concerne l'ordre des lettres de saint Paul dans la version Vieille syriaque, nos informations sont malheureusement à prendre avec précaution. La seule source qui permettrait d'en avoir une idée est le commentaire d'Éphrem, mais comme il n'est conservé au complet qu'en arménien, il n'est pas impossible que le traducteur ait remanié l'ordre en fonction de son propre canon. L'ordre des livres que l'on trouve est simplement celui attesté habituellement dans les grands onciaux grecs, comme le Sinaiticus et l'Alexandrinus[22], hormis 3 Co : Rm, 1-3 Co, Ga, Ep, Ph, Col, 1-2 Th, He, 1-2 Tm, Tt. Dans l'introduction à l'Épître aux Hébreux, ce même commentaire d'Éphrem parle de Ga, Co, Rm dans cet ordre, ce qui a fait croire à certains qu'il s'agit du classement du début du corpus paulinien[23] ; bien que cette interprétation ait été contestée[24], elle trouve un appui dans le tableau sinaïtique dont nous allons parler plus loin.

Peut-on parler d'une version « Vieille syriaque » des Épîtres catholiques ? Nous reparlerons du statut particulier de ces écrits dans le contexte des autres versions syriaques, mais de l'avis des chercheurs, ils n'étaient pas reçus dans les Églises syriaques avant l'époque de la Peshitta[25].

Les Actes des Apôtres

La canonicité des Actes des Apôtres ne fait aucun doute chez les auteurs du IVe siècle qui les citent régulièrement[26]. Les Actes sont aussi mentionnés dans la *Doctrine d'Addaï*, texte rédigé probablement au Ve siècle qui est censé décrire les origines de l'Église d'Édesse. On y trouve comme instruction :

> « La Loi, les Prophètes et l'Évangile que vous lisez chaque jour devant le peuple, les lettres de Paul que Simon Pierre nous a envoyées de Rome, les Actes des douze Apôtres que Jean fils de Zébédée nous a envoyés

20. Kerschensteiner 1970, p. 67.

21. Mali 2005, p. 273.

22. http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_1_d_viii ; http://www.codex-sinaiticus.net/en/manuscript.aspx.

23. Mali 2005, p. 272.

24. Kerschensteiner 1970, p. 176.

25. Metzger 2001, p. 44 ; Siker 1987, p. 312 n. 6 ; Aland & Juckel 1986, p. 96.

26. Kerschensteiner 1964 ; Mali 2005, p. 274.

> d'Éphèse, lisez tous ces livres dans les églises du Christ. N'en lisez pas d'autres puisqu'il n'y a ensuite rien d'autre où soit écrite la doctrine que vous tenez : il n'y a que ces livres qui sont en votre possession avec la foi par laquelle vous avez été élus. »[27]

Cela nous amène au témoignage d'un autre texte éponyme de la même époque, la *Didascalie d'Addaï*[28]. Au chapitre II on découvre un ensemble de règles dont la n° 10 stipule :

> « Les apôtres ont établi qu'en dehors de l'Ancien Testament, des Prophètes, de l'Évangile et des Actes de leurs exploits, rien ne doit être lu au bêma de l'église. »[29]

Monica Casadei y voit la trace d'un canon quadripartite ancien où le binôme vétérotestamentaire Loi-Prophètes trouve son équivalent dans le couple Évangile-Actes ; cette trace aurait fait partie de la première couche rédactionnelle de la *Didascalie* avant d'être ensuite revue et corrigée lors d'une deuxième phase éditoriale dans le cadre narratif du chapitre III, 4 qui suit. Ce dernier élargit le champ aux épîtres des apôtres :

> « À leur mort [les successeurs des apôtres] ont confié à leur tour et transmis à leurs disciples après eux tout ce qu'ils ont reçu des apôtres : ce qu'a écrit Jacques de Jérusalem, Simon de la ville de Rome, Jean d'Éphèse, Marc de la grande Alexandrie, André de la Phrygie, Luc de la Macédonie et Judas Thomas de l'Inde. Afin que les lettres des apôtres[30] fussent reçues et lues dans les Églises qui sont partout, tout comme les exploits de leurs Actes que Luc a écrits. De la sorte les Apôtres, les Prophètes, l'Ancien et le Nouveau Testament seront connus. »

Quelle que soit l'identification de ces épîtres qui pourraient faire référence à des textes légendaires ou apocryphes[31], les Actes des Apôtres de Luc constituent un terme de comparaison pour la réception, comme s'il s'agissait d'une valeur sûre.

27. *Doctrine d'Addaï* 88, cf. Desreumaux 1993, p. 108 et Mali 2005, p. 271 ; voir aussi la discussion du canon dans la *Doctrine d'Addaï* dans Desreumaux 2014.
28. Voir Kaufhold 2005, p. 156-157.
29. *Didascalie d'Addaï* II, 10 ; texte syriaque dans Cureton 1864, p. [27] et cité dans Casadei 2007, p. 211.
30. Le texte syriaque, Cureton 1864, p. [32] porte un singulier. Ou bien il faut comprendre le singulier comme un terme générique (c'est le cas de Cureton, p. 32), ou bien corriger le texte. Casadei 2007, p. 213 n. 52 suggère que le singulier est induit par la figure de Paul qui prédomine.
31. Voir la discussion de Casadei 2007, p. 217-219.

Avant de quitter les Vieilles syriaques, nous devons parler de la seule liste ancienne en syriaque des livres bibliques : c'est le texte que l'on connaît sous le nom de « tableau sinaïtique » puisqu'elle se trouve dans le MS 10 du monastère de Sainte-Catherine au Sinaï. Il s'agit d'un recueil de textes épars que l'on date du IVe siècle[32] ; la liste pourrait alors se situer à une époque charnière entre les Vieilles syriaques et la Peshitta. Ici on a la liste complète de « tous les livres saints que reçoit la sainte Église » : ܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝܫ̈ܐ ܕܡܬܩܒ̈ܠ ܒܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܟܠ̈ܗ avec le comptage des mots par livre. Pour le Nouveau Testament on trouve :

Mt, Mc, Lc, Jn, Ac, Ga, 1 Co, 2 Co, Rm, He, Col, Ep, Ph[33], 1-2 Th, 2 Tm, Tt, Phm

Cette liste a des affinités avec ce que nous avons observé pour les Vieilles syriaques : l'absence des Épîtres catholiques[34] et l'ordre du début des écrits pauliniens Ga, Co, Rm comme dans le commentaire d'Éphrem. Par contre la liste contient Phm absent des Vieilles syriaques. L'absence de 1 Tm doit être une erreur par haplographie car le texte parle explicitement de ܬܝܡܬܐܘܣ ܬܪܝܢ « Deuxième Timothée » ce qui suppose que la « première » était reçue également. Du tableau sinaïtique, on épinglera la position de l'Épître aux Hébreux au début du corpus paulinien, entre Rm et Col ; celle-ci est singulière par rapport et à l'ordre supposé des Vieilles syriaques et à l'ordre de la Peshitta, dont nous allons parler.

Avant de quitter cette liste de livres canoniques importante par son ancienneté, on notera que les comptages de mots qu'elle fournit sont assez fantaisistes. Par exemple, 1 Th serait quasi quatre fois plus long que 2 Th et les totaux donnés pour les Évangiles et saint Paul ne correspondent pas aux sommes des chiffres attribués aux parties constituantes.

La Peshitta (syp)

À la différence des deux versions précédentes, pour le texte de la Peshitta nous disposons non seulement de citations patristiques, mais aussi d'une solide transmission manuscrite pour examiner la nature de son contenu.

32. Smith Lewis 1894, p. 13-14 ; Mali 2005, p. 273-274.

33. La mention de Ph est répétée de manière étrange ; une simple dittographie semblerait exclue puisque le comptage des mots attribué au livre dans chacune des deux mentions est différent et les chiffres : ܫܠܝܫ̈ܝܐ ܘܬܠܬ̈ܐ 318, pour la première et ܫܠܝܫ̈ܝܐ ܘܫܬ̈ܐ 235, pour la seconde semblent difficiles à confondre.

34. Mali 2005, p. 274, parle des « pastorale(s) » ce qui doit être une erreur pour « catholique(s) ».

À partir du Ve siècle la Peshitta devient en quelque sorte la vulgate dans toutes les Églises de tradition syriaque, même si le *Diatessaron*, par exemple, continue à se manifester chez certains auteurs[35].

Elle comporte un canon de 22 livres : les quatre Évangiles séparés dans l'ordre qui nous est habituel, les Actes, 14 épîtres pauliniennes et les Grandes Épîtres catholiques (Jc, 1 P, 1 Jn). Par rapport à ce que nous savons de la situation qui précédait, c'est l'inclusion de Philémon et d'une partie des Épîtres catholiques qui sont des éléments nouveaux ; nous assistons également à la disparition de 3 Co.

Dans tous les témoins manuscrits utilisés dans l'édition critique d'Aland et Juckel, les lettres de Paul se trouvent dans l'ordre suivant : Rm, 1-2 Co, Ga, Ep, Ph, Col, 1-2 Th, 1-2 Tm, Tt, Phm, He[36]. La seule particularité, par rapport aux onciaux grecs[37], par exemple, est la place de l'Épître aux Hébreux à la fin de la liste, au lieu d'être insérée entre Thessaloniciens et Timothée. Cette position n'est peut-être pas significative – c'est-à-dire pour lui attribuer une valeur moins sûre[38] – puisqu'il ne semble pas que les auteurs syriaques aient mis en doute l'origine paulinienne de cette épître à la différence de certains Pères grecs, comme Origène, pour qui la question était débattue[39].

Les Épîtres catholiques

La présence des Grandes Épîtres catholiques – Jc, 1 P, 1 Jn – est déjà bien attestée dans les manuscrits de la Peshitta des Ve et VIe siècles[40]. Dans la plupart des manuscrits de cette époque on trouve un recueil avec le groupement Actes suivis des grandes catholiques[41] qui visiblement constituaient ensemble une unité de transmission. Cette unité semble relativement caractéristique de la Peshitta, dans la mesure où, en comparaison des témoins grecs de cette époque, ce groupement est attesté, mais de façon très minoritaire[42].

35. Mali 2005, p. 274-275.
36. Aland & Juckel 1991, p. 7-14, les témoins qu'ils désignent par les sigles P2, P4 et P10 à P17.
37. Voir note 21.
38. Comme le prétend McDonald 2007, p. 395
39. McDonald 2007, p. 305-308.
40. Aland & Juckel 1986, p. 27-32, les témoins P1 à P9.
41. P6 à P9 chez Aland & Juckel 1986.
42. Dans les témoins grecs listés par Nestle & Aland 1983, p. 684-710, les seuls témoins des Ve et VIe siècles qui manifestent le contenu « a » (= Actes + Épîtres catholiques) sont 093, 0166 et E08. Dans la 28e édition de 2012, p. 792-819, les manuscrits 093 et 0166 n'ont plus été retenus.

En ce qui concerne la position de cette unité de transmission dans l'ensemble des livres du Nouveau Testament dans les recueils plus étendus, plusieurs cas de figure se présentent à nous. Le cas majoritaire la place directement après les Évangiles et avant le corpus paulinien[43] ; cependant un témoin place Paul après les Évangiles et avant le groupe Actes, Catholiques[44]. Ces deux ordres n'ont rien de surprenant puisque l'on retrouve le premier dans les grands onciaux grecs des IVe et Ve siècles, Alexandrinus, Vaticanus et Ephraemi Rescriptus tandis que le deuxième est celui du Sinaiticus[45]. Si donc les témoins manuscrits plaident plutôt en faveur de l'ordre des épîtres catholiques avant saint Paul, beaucoup d'éditions imprimées modernes, influencées par l'habitude de leurs éditeurs catholiques et protestants, les placent après, suivant l'ordre devenu classique pour eux[46].

Donc la place des Grandes Épîtres catholiques – Jc, 1 P, 1 Jn – est bien ancrée dans la transmission textuelle de la Peshitta. Il en va tout autrement pour les Petites Épîtres catholiques – 2 P, 2-3 Jn et Jude. Seul un témoin de ceux utilisés dans l'édition de Berlin, du VIe siècle, mais remanié jusqu'au Xe siècle, les contient[47]. Autrement dit, ces textes ne faisaient pour ainsi dire pas partie du canon de la Peshitta à en croire la tradition manuscrite.

On se rend compte que l'inclusion des Épîtres catholiques dans le canon faisait débat depuis le début. Pendant les deux premiers siècles les Petites Épîtres catholiques étaient peu ou pas citées par les auteurs patristiques et restèrent un objet de discussion jusqu'aux IVe et Ve siècles[48]. Eusèbe de

43. Chez Aland & Juckel 1986, les manuscrits P2, P3 et implicitement P5 qui contient Évangiles, Actes, Catholiques.

44. P4 chez Aland & Juckel 1986. Mali 2005, p. 274, se trompe en présentant cet ordre-ci comme le seul connu de la Peshitta.

45. https://fr.wikipedia.org/wiki/Liste_des_manuscrits_du_Nouveau_Testament_en_onciales_grecques ; Nestle & Aland 2012 donne le contenu mais pas l'ordre des livres. Le premier ordre est aussi celui que l'on trouve dans la *39e Lettre festale* d'Athanase d'Alexandrie, cf. McDonald 2007, p. 379.

46. Une exception est le *New Testament in Syriac* préparé par G. H. Gwilliam et J. Pinkerton et publié à la British and Foreign Bible Society en 1905-1920. Notons, en passant, que la position des Épîtres catholiques immédiatement après les Actes et avant le corpus paulinien, héritière de la tradition manuscrite grecque ancienne que nous avons mentionnée, se retrouve également dans certains Nouveaux Testaments orthodoxes modernes, comme le Nouveau Testament slavon où elle demeure la norme, cf. Cooper 2003, p. 167.

47. P2 chez Aland & Juckel 1986 ; voir aussi Siker 1987, p. 316.

48. McDonald 2007, p. 395-398.

Césarée, au IVe siècle, considérait les Petites catholiques comme discutables, et chez lui ce doute s'étendait aussi à Jc[49].

Parmi les Églises syriaques, l'Église d'Orient a eu maille à partir avec ces écrits[50]. Théodore de Mopsueste, l'Interprète par excellence de cette tradition, aurait donné le ton[51]. Son détracteur Léonce de Byzance le critique d'abord pour avoir rejeté le Livre de Job des Écritures, qui, dit-il, est cité par « le grand Jacques, frère du Seigneur, dans son épître catholique » en Jc 5, 11 et continue[52] :

> Δι᾽ ἣν αἰτίαν αὐτήν τε οἶμαι τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἐξῆς τῶν ἀλλῶν ἀποκηρύττει καθολικάς
>
> « Pour cette même raison, je pense, il rejette la lettre du grand Jacques et les autres (lettres) catholiques qui suivent »

Nous pouvons conclure qu'il s'agit de *toutes* les épîtres catholiques, aussi bien des grandes que des petites – puisqu'il commence avec Jc – qui sont mises au ban par Théodore.

Voyons alors dans quelle mesure l'héritage de l'Interprète a été gardé intact par ceux qui se réclamaient de lui.

Au VIe siècle, nous disposons de deux témoins de canons très probablement syro-orientaux. D'abord les *Instituta* de Junillus Africanus, qui se présente comme une traduction latine d'une introduction à l'Écriture composée par un certain Paul de Perse[53]. Ces *Instituta* distinguent quatre catégories dont, pour le Nouveau Testament : « l'histoire » où l'on trouve les quatre Évangiles et les Actes et « l'enseignement simple » où sont rangés Rm, 1-2 Co, Ga, Ep, Col, 1-2 Th, 1-2 Tm, Tt, Phm, He, 1 P, 1 Jn. Le texte précise que « un très grand nombre de gens » *(quam plurimi)* ajoutent cinq autres épîtres : Jc, 2 P, Jude et deux épîtres de Jean. Ici on est à mi-chemin entre le canon de la Peshitta et Théodore puisque le témoin garde 1 P et 1 Jn, mais semble ne pas inclure les cinq autres.

Ensuite il y a le grand voyageur et géographe Cosmas Indicopleustès. Bien que basé à Alexandrie, il était dans la mouvance de l'Interprète par son

49. Voir plus haut p. 8.

50. Metzger 2001, p. 48, dit que ce rejet reflète apparemment le « canon according to the usage of the Church of Antioch » mais ne précise pas quelle serait la nature ou les autres témoins de ce canon.

51. Sur le canon néotestamentaire de Théodore, on peut consulter Zahn 1900.

52. Léonce de Byzance, *Contra Nestorianos et Eutychianos* 3, 13-14 (PG 86[1], col. 1365 C) ; Mali 2005, p. 277.

53. Cité et analysé par Haelewyck 2008, p. 151 ; voir aussi Haelewyck 2010.

maître Mar Aba[54]. Dans sa *Topographie chrétienne*, en tentant d'établir une cosmologie théologique, il maintient que les cieux sont indestructibles. Or 2 P 3, 12-13 semble contredire cette assertion. Cosmas dit que « les paroles des Épîtres catholiques (Τὸ ἐν ταῖς οὖν Καθολικαῖς εἰρημένον) : "le jour où les cieux enflammés se dissoudront [...]"[55] » doivent être correctement comprises. Ensuite, pour appuyer ses propos, Cosmas se lance dans un long argumentaire pour dévaloriser les Épîtres catholiques en dressant la liste, très intéressante d'ailleurs, des Pères de l'Église qui les ont rangées parmi les livres douteux. Il commence, de manière très rhétorique, par dire :

> Σιωπῶηεν δὲ ὅτι τὰς Καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ Ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει
>
> « Nous passons sous silence le fait que, depuis, les origines, l'Église tient les Épîtres catholiques pour douteuses. »[56]

Ensuite il fait exactement le contraire en passant aussitôt en revue les autorités qui n'en tiennent pas compte ou les rejettent. D'après Cosmas, ces rejets concernent parfois les grandes catholiques, parfois les petites, parfois un mélange des deux et il termine son exposé sur le sujet avec ce qui est probablement son propre milieu d'origine :

> παρὰ Σύροις δὲ, εἰ μὴ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι, οὐχ εὑρίσκονται, λέγω δὴ ἡ Ἰακώβου καὶ ἡ πρώτη Πέτρου καὶ ἡ Ἰωάννου πρώτη. αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς
>
> « chez les Syriens, au contraire, sauf les trois qu'on vient de nommer, on ne les trouve pas ; je veux dire, sauf l'épître de Jacques, la première de Pierre et la première de Jean ; les autres n'existent même pas chez eux. »[57]

Autrement dit, il s'agit simplement du canon de la Peshitta. Comme Junillus, Cosmas est moins restrictif que Théodore mais de manière différente.

Les *Scholies* de Théodore bar Koni, auteur syro-oriental probablement du VIIIe siècle, sont connues en deux recensions. Sorte d'encyclopédie religieuse, elles ne commentent aucune des Épîtres catholiques alors que les *memre* 6 à 9 couvrent tous les autres livres de la Peshitta[58]. On signalera

54. Wolska 1962, p. 63-85, 152-161.

55. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, p. 126-127.

56. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, p. 128-129.

57. Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, p. 132-133. Cité aussi dans Mali 2005, p. 275.

58. *Liber scholiorum*. Le texte syriaque de la recension de Séert a été édité par Scher 1960 (= 1911-1912) et traduit par Hespel & Draguet 1981-1982 ; pour la recension d'Urmiah et ses annexes, voir Hespel 1983 et 1984. Mentionnés dans Mali 2005, p. 278.

tout de même une unique allusion furtive à 1 P 2, 22 dans la *Scholie* VII, 23[59] mais elle n'est pas présentée comme une citation scripturaire et encore moins attribuée à Pierre. Un témoin arabe anonyme du IXe ou Xe siècle[60] et ʿAbd al-Masih b. Ishaq al-Kindi au IXe siècle[61], présentent tous deux un canon néotestamentaire uniquement tripartite : Évangiles, Actes et Épîtres de Paul, soit le canon de Théodore tel quel.

Un autre témoin important est le *Commentaire* du Nouveau Testament d'Ishoʿdad de Merv au IXe siècle. À première vue il commente les Grandes Épîtres catholiques dans l'ordre majoritaire de la Peshitta : les quatre Évangiles, Actes, les Grandes catholiques et saint Paul, et il les inclut dans son canon. Cependant, ce qu'il dit dans son exposé révèle une position bien plus mitigée. Dans son introduction générale aux « trois épîtres catholiques » (ܬܠܬ ܓܝܪ ܐܓܪ̈ܬ̈ܐ ܩܬ̈ܘܠܝܩ̈ܝ̈ܬ̈ܐ) il affirme :

ܗܢܘܢ ܕܥܠ̈ܠ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܘܣܒܝܘܣ ܩܣܪ̈ܝ ܘܐܚܪ̈ܢ ܐܝ̈ܢ ܕܫ̈ܠ̈ܝܚ̈ܐ ܗ̈ܢ ܐ̈ܠ̈ܐ ܕܠܐ ܟܠ ܟ̈ܚ̈ܕ ܐ̈ܢ ܕܠ̈ܐ ܫ̈ܠ̈ܝܚ̈ܐ ܗ̈ܢ ܐ̈ܠ̈ܐ ܕܠ̈ܐ ܟ̈ܠ ܟ̈ܚ̈ܕ ܡ̈ܢ ܕܠ̈ܐ ܡ̈ܠ̈ܬ̈ܐ ܕ̈ܝ̈ܠ̈ܗ̈ܢ ܕ̈ܠ̈ܐ ܡ̈ܫ̈ܬ̈ܡ̈ܥ̈ ܐ̈ܠ̈ܐ

comme des écrits non-apostoliques qui peuvent être sujets à la critique. Au sujet de l'Épître de Jacques, il dit que la lettre a « peut-être eu comme auteur un certain Jacques » (ܥܒܕ ܡܢ ܫܡ ܝܥܩܘܒ ܕܐܬܐ ܗܘ ܐܦ) qui, de « façon étrangère à l'habitude de l'Apôtre (Paul) » (ܠܐ ܥܠ ܓܢܘܢܐ ܕܫܠܝܚܐ) ne s'était pas adressé à une Église bien spécifique[63]. Quant à 1 P, elle est d'un « homme du nom de "Pierre" » (ܓܒܪܐ ܕܫܡܗ ܟܐܦܐ) et ses enseignements sont « très inférieurs » (ܠܐ ܡܫܟܚ) à ce que l'on trouve chez le « bienheureux Pierre » (ܟܐܦܐ ܙܟܝܐ)[64]. Il termine avec 1 Jn, complètement dévalorisée par Ishoʿdad qui lance : « Beaucoup se sont trompés en disant que cette épître est de Jean à cause du titre qui y est joint et inscrit » mais « les idées, la composition et l'autorité des propos de cette lettre sont inférieures aux sains propos de l'Évangéliste » (ܣܓܝܐ ܡܢ ܕܚܫܒ ܒܗ ܕܡܐ ܕܟܬܒ ܠܗ ܘܟܬܒ ܠܗ ܕܝܘܚܢܢ ܐܦ ܗܢ ܕܐܬܐ [...] ܕܐܦ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܐܦ ܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܕ

catholiques, absentes de la Peshitta et dont on dit qu'elles ne furent jamais reçues dans l'Église d'Orient[67] ? Les citations sont-elles simplement très peu nombreuses, ou bien totalement inexistantes ?

J. Siker a étudié la question des Épîtres catholiques dans la transmission syriaque. Tout en disant que les petites lettres n'ont pas été admises dans le milieu syro-oriental, il donne en annexe une liste de prétendues citations de 2 P et Jude attribuées à un certain nombre d'auteurs de cette Église : Sahdona, Jean de Dalyatha, Ishoʿdad et Ishoʿyahb. Le paradoxe est séduisant, mais finalement illusoire. En réalité Siker n'a fait que reprendre les listes de références scripturaires dans le CSCO et la Patrologia Orientalis sans en avoir vérifié la teneur. Or un examen attentif des textes montre qu'il s'agit en fait de possibles similarités d'idées[68], mais nullement d'une proximité textuelle et encore moins de citations ou d'allusions directes[69].

Passons maintenant aux deux dernières versions du Nouveau Testament en syriaque, issues du milieu proprement syro-occidental.

67. Mali 2005, p. 280.

68. Siker 1987, p. 314 pour l'exclusion et p. 339-340 pour la liste des prétendues citations. D'abord il y a deux erreurs : CSCO Scriptores syri 105 (2 P 1, 4 et 2, 22) ne concerne pas « Sahdona » mais Sévère d'Antioche (qui n'est pas syro-oriental). Jean de Dalyatha (PO 39) : p. 451 et 2 P 1, 19 : l'un parle du soleil qui se lève dans les cœurs, l'autre de l'étoile se levant dans le cœur des humbles – l'éditeur du texte, R. Beulay, parle à tort de « Peschitta » (n. 4) ; p. 381 et 2 P 3, 9 Dieu qui veut que tous vivent, dans l'un et, dans l'autre, Dieu qui ne veut pas que l'homme se perde ; p. 347 et 2 P 3, 13 « monde nouveau » et « cieux nouveaux et terre nouvelle ». Ishoʿdad (CSCO 179, p. 196) et Jude 9 : l'intervention des anges à la sépulture de Moïse est trop répandue dans la littérature patristique, notamment dans les reprises de l'*Assomption de Moïse*, pour qu'il y ait nécessairement une dépendance directe (voir Bauckham 1990, p. 259-275). Ishoʿyahb (CSCO 12, p. 113) et Jude 25 : mais il s'agit d'une simple doxologie. Sahdona (CSCO 111) p. 8 ܡܫܬܗܠ ܡܢ ܒܝܬ ܚܝܠ ܕ ܡܢ ܠ ܡܫܬܗܠ ܡܢ ܒܝܬ ܚܝܠ « Il patiente à notre égard dans sa patience, nous appelant au repentir » (texte CSCO 110, p. 9) et p. 30 ܡܢ ܒܝܬ ܚܝܠ ܠ ܡܫܬܗܠ ܐܢ ܡܫܬܗܠ « c'est sa patience qui t'amène au repentir » (texte CSCO 110, p. 33), si l'on compare avec le texte de 2 P 3, 9 (d'après Gwynn 1909, p. 20) ܡܢ ܒܝܬ ܚܝܠ ܡܫܬܗܠ ܥܠ ܡܢ ... ܕܢܬܒ « sa patience à votre égard ... mais que tout homme vienne au repentir » n'ont en commun que l'idée générale que c'est la patience de Dieu qui permet à l'homme le repentir. C'est encore moins le cas avec CSCO 113, p. 47 (texte CSCO 11, p. 50) ܡܢ ܒܝܬ ܚܝܠ ܕ ܚܘܢ ܕ « sa patience envers nous pour nous éprouver » où même l'idée de repentir est absente. Finalement 2 P 2, 12 ܒܥܝܪ ܕ ܒܗܝܡ « animaux sauvages » et ܕ ܚܘܢ ܕ ܒܥܝܪ « bête sans discernement » de Sahdona (CSCO 87, p. 13, texte CSCO 86, p. 13) comme terme de reproche pour les gens de mauvaise conduite n'ont vraiment pas grand-chose de réellement approchant.

69. Rouwhorst 1996, p. 105-140 a observé l'absence totale des Épîtres catholiques dans les liturgies syro-orientales comparée à la présence (fluctuante) de celles-ci, aussi bien les grandes que les petites, dans les liturgies syro-occidentales. Nous remercions l'auteur d'avoir attiré notre attention sur la chose.

La Philoxénienne (sy^{ph})

Cette version qui conserve le nom de son commanditaire, le célèbre évêque syro-occidental de Mabboug au début du VIe siècle, s'est voulue une révision de la Peshitta plus fidèle au grec. Actuellement, il n'en subsiste plus rien hormis les Petites Épîtres catholiques 2 P, 2-3 Jn et Jude qui constituaient justement sa nouveauté en matière de canon. Ce fut une version plutôt savante servant aux débats théologiques et il est difficile de déceler son influence. Il en existe plusieurs manuscrits qui ont été identifiés pour servir à une édition critique élaborée en 1909 par J. Gwynn[70]. Aux 22 livres du canon de la Peshitta, on ajoute 4 écrits pour en arriver à 26.

La Harqléenne (sy^{h})

Il s'agit d'une révision de la Philoxénienne, effectuée par Thomas de Ḥarqel, un des successeurs de Philoxène sur le siège épiscopal de Mabboug. Pour la première fois, l'ensemble des écrits du canon grec est repris, dont l'Apocalypse de Jean qui manquait encore au tableau syriaque.

Cependant l'ordre des livres ne suit pas ceux connus par les témoins grecs et varie beaucoup d'un manuscrit harqléen à l'autre.

Le ms. Mardin Orth. 35, reproduit partiellement par Vööbus, donne l'ordre : Évangiles, Ap, Ac, les 3 grandes catholiques suivies des 4 petites, puis le corpus paulinien. L'ordre de ce dernier ensemble est le suivant : Rm, 1-2 Co, Ga, Ep, Ph, Col, 1-2 Th, 1-2 Tm, Tt[71]. Ensuite l'exemplaire est endommagé : on n'a donc pas la certitude que Phm et He fermaient la marche, mais on peut le supposer : c'est le cas dans les manuscrits édités par Bensly[72] et White[73]. Comme l'a remarqué Mali[74], le groupement des grandes catholiques formant un bloc suivi des petites catholiques comme autre bloc trahit l'héritage de la Peshitta ; on peut dire la même chose pour la place de l'Épître aux Hébreux mise à la fin du corpus paulinien. La position de l'Apocalypse de Jean, ce nouveau venu, entre les Évangiles et Actes est tout à fait singulière, comme l'a noté Vööbus[75].

70. Gwynn 1909, p. xlii-lvi.

71. Vööbus 1978, p. 36-42 ; Mali 2005, p. 276.

72. Bensly 1889, p. 8.

73. White 1799-1803. White pensait qu'il avait édité le texte de la Philoxénienne. On sait maintenant qu'il s'agit en réalité de la Harqléenne, voir Brock 1981.

74. Mali 2005, p. 276.

75. Vööbus 1978, p. 45.

Cet ordre des livres se retrouve chez Denys bar Ṣalibi (XIIe siècle) qui commente aussi bien les sept épîtres catholiques que l'Apocalypse. Par contre, au siècle suivant, Grégoire Barhebraeus ne commente que les 3 grandes catholiques[76]. La force des traditions anciennes peut se montrer tenace.

Les trois témoins harqléens dont se servent Aland et Juckel pour leur édition des Grandes Épîtres catholiques présentent chacun un ordre différent[77] :

- H1 (XIe siècle) : Mt, Mc, Jn [*sic*], Ac, Jc, 1-2 P, 1-3 Jn, Jude, Paul ;
- H2 (IXe siècle) : un mélange de textes sy^p, sy^ph, sy^h : Rm (sy^p), 1 Co (sy^p), Ac (sy^p), 2 P (sy^h), 1 P (sy^p), 2-3 Jn (sy^ph), Jude (sy^ph), 1 Jn (sy^h) ;
- H3 (daté de 1169/70) : Évangiles, Harmonie de la Passion, Ac, Jc, 1-2 P, 1-3 Jn, Jude, 1-2 Clément, Paul.

Notons au passage la présence des *Épîtres de Clément* dans un recueil clairement biblique à une époque aussi récente.

Conclusion

Ce rapide survol de la question complexe des canons néotestamentaires syriaques a permis de lever un coin du voile. Dans une tradition littéraire où différentes versions du Nouveau Testament se sont succédé et ont été entremêlées, on arrive certes à déterminer les grandes lignes de démarcation des livres reçus, mais il est important de garder à l'esprit le fait que les frontières ont rarement été complètement étanches. Il n'y a pas eu de décision conciliaire en milieu syriaque pour statuer sur le canon, et les listes de livres canoniques sont rares ou tardives. Les futures études sur la question devront, pensons-nous, se baser sur des constellations d'auteurs et déterminer pour chaque écrivain pris d'abord individuellement l'étendue de son canon biblique.

Bibliographie

Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne* : Wanda Wolska-Conus (trad.), Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, Paris, 1973 (SC 197).

Didascalie d'Addaï : William Cureton (éd.), *Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London, 1864.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : Gustave Bardy (éd.), *Histoire ecclésiastique : texte grec, traduction et notes*, Paris, 1995 (SC 41).

76. Mali 2005, p. 276.

77. Aland & Juckel 1986, p. 32-38.

Irénée de Lyon, *Hérésies* : Adelin Rousseau & Louis Doutreleau (éds), *Contre les hérésies : édition critique d'après les versions arméniennes et latine*, Paris, 1974 (SC 211).

Ishoʿdad de Merv : Margaret Dunlop Gibson (éd.), *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 a.D.) in Syriac and in English. 4, Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles*, Cambridge, 1913 (Horae semiticae 10).

Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* : Philippe Bobichon (éd.), *Dialogue avec Tryphon*, Fribourg, 2003 (Paradosis 47).

Léonce de Byzance, *Contra Nestorianos et Eutychianos* : Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Graeca* 86[1], Paris, 1865.

Théodore bar Koni, *Liber scholiorum* :

– Addai Scher (éd.), Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum*, Louvain, 1960 (CSCO 19, 26) (réimpr. de l'édition de 1911-1912) ;

– Robert Hespel (éd.), Théodore bar Koni, *Livre des scolies (recension d'Urmiah)*, Louvain, 1983 (CSCO 447-448) ;

– Robert Hespel (éd.), Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexées par Sylvain de Qardu*, Louvain, 1984 (CSCO 464-465) ;

– Robert Hespel & René Draguet (éds), Théodore bar Koni, *Livre des Scolies (recension de Séert)*, Louvain, 1981-1982 (CSCO 431-432).

Études modernes

Aland & Juckel 1986 : Barbara Aland & Andreas Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I, Die grossen katholischen Briefe*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7).

Aland & Juckel 1991 : Barbara Aland & Andreas Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, Die Paulinische Briefe. 1, Römer-und 1. Korintherbrief*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14).

Assemani 1725 : Giuseppe Simone Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3, 1, De Scriptoribus Syris nestorianis*, Rome.

Bauckham 1990 : Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh.

Baumstarck 1904 : Anton Baumstark, « Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn », *Oriens Christianus* 4, p. 393-398.

Bensly 1889 : Robert L. Bensly, *The Harklean Version of the Epistle to the Hebrews. Chap. XI.28 –XIII.25 now Edited for the first Time with Introduction and Notes on this Version of the Epistle*, Cambridge.

Bewer 1900 : Julius A. Bewer, « The History of the New Testament Canon in the Syrian Church », *The American Journal of Theology* 4, p. 64-98, 345-363.

Black 1972 : Matthew Black, « The Syriac Versional Tradition », dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, Berlin – New York (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 5), p. 120-159.

Brock 1981 : Sebastian Brock, « The Resolution of the Philoxenian/Harclean Problem », dans E. J. Epp & G. D. Fee (éds), *New Testament Textual Criticism: its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, p. 325-343.

Brock 2016 : Sebastian Brock, « Two Hitherto Unattested Passages of the Old Syriac Gospels in Palimpsests from St Catherine's Monastery, Sinai », *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 31A, p. 7-18.

CASADEI 2007 : Monica CASADEI, « Il canone neotestamentario in un documento siro-occidentale del IV secolo : la Didascalia di Addai », dans A. D'Anna & C. Zamagni (éds), *Cristianesimi nell'antichità : fonti, istituzioni, ideologie a confronto*, Hildesheim (Spudasmata: Studien zur Klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten 117), p. 199-219.

COOPER 2003 : Henry R. COOPER, *Slavic Scriptures: The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible*, Madison (NJ).

CURETON 1864 : William CURETON, *Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London.

DE JONGE 2003 : Henk Jan DE JONGE, « The New Testament Canon », dans J.-M. Auwers et H. J. De Jonge (éds), *The Biblical Canons*, Leuven (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), p. 309-319.

DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout (Apocryphes 3).

DESREUMAUX 2005 : Alain DESREUMAUX, « Des richesses peu connues : les apocryphes syriaques », dans M. Debié *et al.* (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 13-30.

DESREUMAUX 2014 : Alain DESREUMAUX, « Das Neue Testament in der Doctrina Addaï », dans J.-M. Rosessli et T. Nicklas (éds), *Christian Apocrypha: Receptions of the New Testament in Ancient Christian Apocrypha*, Göttingen (Novum Testamentum Patristicum 26), p. 233-248. [Cet article paraîtra bientôt en français.]

GWYNN 1909 : John GWYNN, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible. 1, New Testament: The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version of the Sixth Century, and the History of the Women Taken in Adultery*, London – Oxford (repr. Gorgias Press 2005).

HAELEWYCK 2008 : Jean-Claude HAELEWYCK, « Le canon de l'Ancien Testament dans la tradition syriaque (manuscrits bibliques, listes canoniques, auteurs) », dans F. Briquel Chatonnet & Ph. Le Moigne (éds), *L'Ancien Testament en syriaque*, Paris (Études syriaques 5), p. 141-171.

HAELEWYCK 2010 : Jean-Claude HAELEWYCK, « L'apport des *Instituta* de Junillus Africanus à la question du canon scripturaire de la tradition syriaque (Ancient Testament) », dans F. Briquel Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens : mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris (Cahiers d'études syriaques 1), p. 25-34.

KAESTLI 1994 : Jean-Daniel KAESTLI, « La place du Fragment de Muratori dans l'histoire du canon : à propos de la thèse de Sundberg et Hahneman », *Cristianesimo nelle storia* 15, p. 609-634.

KAUFHOLD 2005 : Hubert KAUFHOLD, « La littérature pseudo-canonique syriaque », dans M. Debié *et al.* (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 147-167.

KERCHENSTEINER 1964 : Josef KERCHENSTEINER, « Beobachtungen zum altsyrischen Actatext », *Biblica* 45, p. 63-74.

KERCHENSTEINER 1970 : Josef KERSCHENSTEINER, *Der altsyrische Paulustext*, Louvain (CSCO 315).

LE BOULLUEC 2004 : Alain LE BOULLUEC, « Le problème de l'extension du Canon des Écritures », *Recherches de science religieuse* 92, p. 45-87.

MALI 2005 : Franz MALI, « Le canon du Nouveau Testament chez les auteurs syriaques », dans G. Aragione, E. Junod & E. Norelli (éds), *Le canon du Nouveau Testament : regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève (Le Monde de la Bible 54), p. 269-282.

MATHEW 2008 : K. V. MATHEW, « Peshitta and the Syriac Canon of the Bible », dans S. Cherian (éd.), *Bringing Light to the World: Syriac Tradition Revisited: Essays in Honour of the Very Rev. Dr. Addai Jacob Corepiscopa*, Udayagiri, p. 28-40.

McDonald 2007 : Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody Ma.

Metzger 2001 : Bruce Manning Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford.

Nestle & Aland 1983 et 2012 : Barbara & Kurt Aland *et al.* (éds), *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, 26e et 28e éd., Stuttgart.

Rost 1928 : Leonhard Rost, « Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27, p. 103-106.

Rothstein 1904 : Gustav Rothstein, « Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58, p. 634-663.

Rouwhorst 1996 : Gerard Rouwhorst, « Les lectionnaires syriaques », dans Ch.-B. Amphoux & J.-P. Bouhot (éds), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, Lausanne (Histoire du texte biblique 1).

Siker 1987 : Jeffrey S. Siker, « The Canonical Status of the Catholic Epistles in the Syriac New Testament », *Journal of Theological Studies. New Series* 36, p. 311-340.

Smith Lewis 1894 : Agnes Smith Lewis, *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, London (Studia Sinaitica 1).

Vööbus 1954 : Anton Vööbus, *The Early Versions of the New Testament*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6).

Vööbus 1978 : Anton Vööbus, *The Apocalypse in the Harklean Version: A facsimile Edition of MS Mardin Orth. 35, fol. 143r-159v with an Introduction*, Louvain (CSCO 400, Subsidia 56).

White 1799-1803 : Joseph White, *Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum versio syriaca philoxeniana ex codice MS. Ridleiano*, 2 vol., Oxford.

Williams 2013 : Peter J. Williams, « The Syriac Versions of the New Testament », dans B. D. Ehrman & M. W. Holmes (éds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research : Essays on the Status Qaestionis*, Second Edition, Leiden, p. 143-166.

Wolska 1962 : Wanda Wolska, *La* Topographie chrétienne *de Cosmas Indicopleustès*, Paris (Bibliothèque byzantine. Études 3).

Zahn 1900 : Theodor Zahn, « Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon des Syrer », *Neue kirchliche Zeitschrift* 11, p. 788-806.

L'Apocalypse de Jean en syriaque : des origines à Diamper

David G. K. Taylor
The Oriental Institute, Université d'Oxford

On est en droit de se demander si un volume dédié au Nouveau Testament syriaque doit réserver une place à un chapitre sur l'Apocalypse, ou la Révélation, de Jean. Certes, elle se trouve dans toutes les éditions modernes du Nouveau Testament syriaque, mais celles-ci ont été imprimées pour les Églises syriaques par des missionnaires européens et américains, catholiques et protestants, qui ont tous considéré comme acquis que l'Apocalypse constituait une partie canonique du Nouveau Testament et qui souhaitaient propager son texte[1]. Mais elle ne figure pas dans la liste des livres bibliques donnée par la *Doctrine d'Addaï* (ve siècle)[2] et elle n'est pas citée par les anciens pères et textes syriaques, tels que Aphraate (fl. 337-345), Éphrem (ca 306-373) et le *Liber graduum* (ive siècle). Dans l'Église de l'Est, elle n'a jamais été acceptée comme canonique et dans l'Église syro-orthodoxe, comme nous le verrons, son statut a été contesté. Il n'y a pas de citations de l'Apocalypse dans les textes écrits en araméen christo-palestinien[3], ce qui suggère qu'elle n'a pas été considérée comme canonique (ou, plutôt, qu'elle n'a pas été lue dans la liturgie) dans la tradition melkite. Mais ce statut problématique de l'Apocalypse n'est pas une particularité de la tradition syriaque.

Bien que l'Apocalypse ait été acceptée tôt dans le christianisme latin et dans les Églises grecques et coptes d'Égypte où elle a exercé une influence théologique profonde et bien qu'elle ait été acceptée plus tard par toutes les Églises grecques de la Méditerranée orientale, il faut noter qu'avant la fin du ive siècle l'Apocalypse n'est pas acceptée dans le patriarcat

1. Darlow & Moule 1911, p. 79-80, 1526-1556 ; voir aussi la bibliographie finale.
2. *Doctrine d'Addaï*, éd. Howard, p. 93 (syr. p. 46), éd. Desreumaux, § 88, p. 108.
3. Schulthess 1903, p. vii-xvi (« Synopsis locorum scripturae sacrae ») ; *Nouveau Testament en araméen christo-palestinien*.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 27-53.

d'Antioche comme une œuvre authentique de saint Jean l'Évangéliste, ni incluse dans leur Nouveau Testament[4]. Par conséquent elle n'a été ni citée ni commentée par Jean Chrysostome[5], Théodore de Mopsueste[6] ou Théodoret de Cyr[7]. L'Apocalypse était également exclue du canon dans d'autres régions de l'Église. Par exemple, elle ne figure pas dans la liste des livres bibliques donnée par Cyrille de Jérusalem (ca 313-386) dans ses catéchèses baptismales[8], ni dans celles du concile de Laodicée (ca 364)[9] et des Cappadociens Grégoire de Nazianze (329-389)[10] et Amphiloque d'Iconium (m. apr. 394)[11]. Dans son *Histoire ecclésiastique*, traduite en syriaque avant le début du Ve siècle, Eusèbe de Césarée (ca 265-339) énumère les raisons pour lesquelles son authenticité est mise en doute : surtout parce que le style et le vocabulaire n'étaient pas ceux de l'apôtre Jean[12], mais aussi en raison de son utilisation inappropriée par des montanistes et d'autres[13]. Dès lors il n'est pas surprenant, peut-être, que l'Apocalypse n'ait jamais eu de place dans les lectionnaires de l'Église orthodoxe grecque (ni des Églises syriaques). En Arménie, une traduction de l'Apocalypse a été incorporée dans les *Actes de Jean* au Ve siècle, mais une nouvelle traduction indépendante n'a été produite qu'à la fin du XIIe siècle[14], et en Géorgie elle n'a été traduite qu'au Xe siècle[15]. Les Églises syriaques ne sont donc pas anormales en n'acceptant pas l'Apocalypse dans leur canon du Nouveau

4. Carter 2006.
5. Parmi ses 11 000 citations du Nouveau Testament, il n'y a aucune citation de l'Apocalypse, ni de 2 Pierre, 2 et 3 Jean, voir Metzger 1988, p. 214 ; Baur 1924 ; pour quelques allusions possibles à l'Apocalypse, qui suggèrent qu'il ait pu connaître le texte, même s'il ne l'a pas considéré comme une partie de l'Écriture, voir Krupp 1984 ; Bady 2013.
6. Zahn 1900.
7. Metzger 1988, p. 215-216.
8. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales*, IV.36 ; PG 33, col. 499 ; éd. McCauley & Stephenson 1.137 ; voir Metzger 1988, p. 209, 311.
9. Canon 60 ; voir Metzger 1988, p. 210, 312.
10. Metzger 1988, p. 212, 313.
11. Metzger 1988, p. 212-213, 313-314 ; Amphiloque dit que l'Apocalypse a été approuvée par certains, mais que la majorité dit qu'elle est fausse.
12. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III.25.1-7, VII.25.18-27.
13. Dobschütz 1915 ; Metzger 1988, p. 205.
14. À l'initiative de Nersès de Lambron (m. 1198), qui s'est arrangé pour qu'elle soit incluse dans le canon du Nouveau Testament. Voir Conybeare 1907 ; Schmid 1955, p. 99-113.
15. Metzger 1988, p. 224.

Testament – elles ont simplement conservé une vieille tradition qui était autrefois normale dans le patriarcat d'Antioche et au-delà.

Il va de soi que les Églises syriaques qui se trouvaient au contact le plus étroit avec les Églises grecques (et plus tard latines) furent soumises à une plus grande influence de celles-ci, et étaient les plus susceptibles de produire ou d'utiliser les traductions syriaques de l'Apocalypse. Ainsi, l'Église de l'Est ne manifesta aucune connaissance de l'Apocalypse jusqu'au XVIe siècle, quand l'influence latine commença à se développer, alors que les syro-orthodoxes produisaient deux anciennes traductions et que les maronites jouaient un rôle clé dans la préservation et la transmission de ces traductions. Mais, un point que je justifierai plus tard, la production d'une traduction syriaque de l'Apocalypse ne doit pas être considérée comme une preuve que par la suite elle a été acceptée comme un texte canonique, possédant autorité, par l'Église qui l'a produite.

Et ce n'est pas seulement une question de savoir si l'Apocalypse était incluse dans les listes de textes bibliques ou en était exclue. Le statut « non-canonique » de l'Apocalypse a aussi pour conséquence qu'elle n'a exercé presque aucune influence sur la théologie et l'eschatologie des Églises syriaques. À première vue, il est peut-être difficile d'imaginer pourquoi cela importe car, pour les catholiques et les protestants dans la tradition latine, la langue et l'imagerie de l'Apocalypse sont si profondément enracinées dans la culture qu'on ne remarque plus le fait. Mais peut-on imaginer l'art chrétien, la théologie et l'eschatologie sans aucune des images et des paroles répertoriées dans le tableau ci-dessous ?

Des passages sélectionnés de l'Apocalypse

Ap	*Texte*
1, 8	« "C'est moi l'Alpha et l'Oméga", dit le Seigneur Dieu »
6, 7-8	« Voici qu'apparut à mes yeux un cheval verdâtre ; celui qui le montait, on le nomme : la Mort ; et l'Hadès le suivait »
7, 4	« Et j'appris combien furent alors marqués du sceau : cent quarante-quatre mille »
12, 1	« Un signe grandiose apparut au ciel : c'est une Femme ! le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête »
12, 7	« Alors une bataille s'engagea dans le ciel, Michel et ses Anges combattirent le Dragon et [...] ses Anges »
13, 18	« le chiffre de la Bête [...] c'est 666 »
15, 6	« [du temple] sortirent les sept Anges aux sept fléaux »
16, 16	« ils rassemblèrent [les rois] au lieu dit, en hébreu, Harmagedôn »
17, 5	« Sur son front, un nom était inscrit [...] "Babylone la Grande, la mère des répugnantes prostituées de la terre" »
21, 1-2	« Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle [...] et je vis la Cité Sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel »

Sans ces versets, les Églises syriaques ont dû développer leur eschatologie en s'appuyant sur les Évangiles (surtout la « petite apocalypse » de Matthieu 24, Marc 13, Luc 21), le livre de Daniel et des textes apocalyptiques non-bibliques, tels que l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (IIe siècle), le *Testamentum Domini* (Ve siècle) et l'*Apocalypse du pseudo-Méthode* (fin VIIe siècle)[16].

J'ai dit que l'Apocalypse n'a exercé « presque aucune influence », mais même sans accès à des traductions écrites de l'Apocalypse, il est évident que des images et des idées tirées du texte ont parfois circulé parmi les chrétiens de Syrie et Mésopotamie. À partir de la fin du Ve siècle, on commence à trouver des représentations de croix avec l'alpha et l'oméga (Ap 1, 8) dans des sculptures en Syrie du Nord[17] et en illustration de manuscrits syriaques[18]. D'autres images s'infiltrent du grec en syriaque par le truchement de la traduction, comme la mention du « dragon à sept têtes » (Ap 12, 3) dans les *Odes de Salomon* 22, 5 (écrites en grec au IIe siècle mais traduites en syriaque au Ve ou au VIe siècle)[19]. Il y a d'autres expressions qui se trouvent dans les textes syriaques et dans l'Apocalypse, mais dont les origines exactes sont incertaines. Par exemple, l'expression « la seconde mort », déjà utilisée par Aphraate[20] et Éphrem[21], indique la condamnation éternelle des pécheurs à la Géhenne au jugement dernier et leur exclusion de la vie éternelle, et donc c'est une contrepartie de « la seconde naissance » du baptême. Ce n'est pas une expression qui se trouve dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau Testament à part l'Apocalypse[22], mais elle se trouve fréquemment dans les Targums juifs[23]. Donc, soit il s'agit là d'une des nombreuses traditions juives qui ont été conservées au début du christianisme syriaque, comme Brock l'a soutenu de façon convaincante[24],

16. Des études ponctuelles sur l'eschatologie des écrivains individuels ont été publiées, mais personne n'a encore écrit une étude générale sur le développement de l'eschatologie dans les Églises syriaques ; voir Braun 1892.

17. Voir Leroy 1964, p. 117, n. 2 ; Fansa & Bollmann 2008, p. 165.

18. Par exemple dans le tétraévangile de Wolfenbüttel (Cod. Aug. 3.1.300) de 633 ; voir Leroy 1964, p. 117, pl. 2.2 ; Assfalg 1963, « Farbtafel ».

19. *Odes de Salomon*, p. 89.

20. Aphraate, *Les Exposés*, VII.25, VIII.19.

21. Éphrem, *Carmina Nisibena* II, XLIII.15.6 ; LXXIII.8.4.

22. Ap 2, 11 ; 20, 6.14 ; 21, 8.

23. Par exemple : Dt 33, 6 dans Targum Onkelos, Targum Neofiti, Targum fragmentaire 110, 440, 264 ; Targum Isaïe 22,14 ; 65,6,15 ; Targum Jérémie 51,39,57. Voir McNamara 1966, p. 117-125.

24. Brock 1979a, p. 220-221.

soit le concept est parvenu jusqu'à eux après contact avec des chrétiens de langue grecque. Parmi les œuvres d'Éphrem on a parfois voulu retrouver des allusions à l'Apocalypse[25], mais aucune d'entre elles n'est convaincante. La première mention explicite de l'Apocalypse dans la littérature syriaque que je connaisse se trouve dans le grand commentaire sur les psaumes de Daniel de Ṣalaḥ (écrit en 542)[26]. Dans son exégèse du Ps 9, 15 où il est fait référence aux « portes de la fille de Sion », il écrit :

> « ... cette (ville de Sion) que le bienheureux et divin Jean l'évangéliste a explorée dans la révélation qui est venue sur lui sur l'île de Patmos, car ce saint (comme Ézéchiel)[27] a aussi fourni des informations sur ces douze portes de la Sion céleste. »

Il n'y a pas de citation biblique et donc il est impossible de dire si Daniel connaissait le texte dans une traduction syriaque ou dans le grec original, mais il est à noter qu'il identifie l'auteur avec l'évangéliste Jean ; on peut dès lors supposer qu'il a accepté l'Apocalypse comme authentique. Il faut toutefois souligner que ce commentaire est un exemple très rare d'un texte composé en syriaque qui cite ou fait allusion à l'Apocalypse.

Les traductions de l'Apocalypse en syriaque

Il y a au moins cinq traductions syriaques de l'Apocalypse, bien que, comme on le verra, leur influence et donc leur importance varient considérablement.

1. l'Apocalypse de Crawford (Philoxénienne ?) — VIe siècle
2. la version Harqléenne — 617
3. la version d'Elias Hutter — 1600
4. la version de Diamper (1599) — apr. 1604 ?
5. une version latino-arabe — XVIIIe siècle ?

L'Apocalypse de Crawford (Philoxénienne ?)

Ville	*Manuscrit*	*Date*	*Notes*
Manchester	Rylands syr. 2 = « ms. de Crawford »	fin XIIe s. ?	Ap 1, 9 – fin ; (Ap 1, 1-8 Harqléenne)
Londres	BL Add. 17 193	874	Ap 7, 1-8 (f. 14v)

25. Quatre allusions sont indiquées, par exemple, dans l'édition des *Mêmrê sur Nicomédie*.

26. TAYLOR 2011.

27. Ézéchiel 40, 30-34.

La plus ancienne version syriaque connue de l'Apocalypse est conservée presque entièrement dans un seul manuscrit[28] qui a été acheté par le comte (Earl) de Crawford à Londres vers 1860 ; le texte est donc souvent appelé « Apocalypse de Crawford »[29]. En fait, il s'agit d'un manuscrit du Nouveau Testament, dans lequel tous les textes, sauf l'Apocalypse, les Petites Épîtres catholiques (2 P, 2-3 Jn et Jude)[30] et une harmonie de la Passion évangélique[31], sont tirés de la Peshitta. D'après le colophon du scribe syro-orthodoxe, le manuscrit a été écrit au couvent de Mar Jacob le Reclus et de Mar Barshabba[32], à Ṣalaḥ dans le Ṭur ʿAbdin. Malheureusement il n'y a pas de date. Sur base des caractéristiques paléographiques, il est habituellement daté de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe siècle. Un court passage de huit versets (Ap 7, 1-8) tiré de cette version est cité dans un manuscrit daté de 874 (BL Add. 17 193). Toute autre connaissance des origines de cette version dépend donc de l'analyse des caractéristiques du style de sa traduction et de ses relations avec d'autres versions.

Le manuscrit a eu la chance d'être édité par John Gwynn, un savant irlandais syriacisant, en 1897. Ce dernier a démontré que le texte grec de l'Apocalypse, qui est du type *koinè*[33], a été traduit dans un syriaque élégant qui rappelle celui de la Peshitta, mais avec diverses innovations lexicales et morphologiques qui orientent vers une datation au VIe siècle[34]. Il a ensuite fourni des preuves à l'appui de son argument que cette traduction de l'Apocalypse est étroitement liée à celle des Petites Épîtres catholiques non

28. Le texte d'Ap 1, 1-8 est pris de la version harqléenne, vraisemblablement parce que le manuscrit à partir duquel ce texte a été copié – ou un ancêtre de ce manuscrit – était endommagé au début. Étant donné que le texte original de ces versets a été perdu, dans l'édition de l'Apocalypse publiée par le BFBS 1920 et ensuite par UBS 1979, ces huit versets ont été artificiellement « philoxénisés » par les éditeurs modernes, qui ont supprimé les traits distinctifs du texte harqléen.

29. Voir GWYNN 1893 ; GWYNN 1897, qui donne à cette version le sigle S. Dans l'édition des Évangiles de Pusey & Gwilliam 1901 (cf. *Peshitta, Évangiles*), le manuscrit a le sigle 12.

30. Ces épîtres « antilégomènes » n'étaient pas incluses dans les manuscrits peshitta du Nouveau Testament et leur authenticité était contestée dans l'Église primitive ; voir METZGER 1988, p. 203, 212-223.

31. L'*Harmonie syriaque de la Passion*, racontant les événements du procès et de la crucifixion de Christ, a été compilée à partir des Évangiles harqléens au milieu du IXe siècle ; voir éd. Marmardji 1935 ; WEIGELT 1969 ; HILL 2006.

32. Voir BELL & MANGO 1982, p. 147-148.

33. Un type de texte mixte ; la majorité des lectures sont en accord avec ℵ A C P, et une minorité avec B et les minuscules ; voir GWYNN 1897, chap. IV. Gwynn n'a pas fourni de traduction du texte syriaque, mais il a produit une rétroversion en grec, indiquant les lectures divergentes, avec une annotation complète.

34. GWYNN 1897, p. XVII-XXXVII.

incluses dans la Peshitta[35]. Enfin, il a démontré que la version de Thomas de Ḥarqel du début du VIIe siècle a été révisée à partir de ce texte[36]. Cela lui a permis de soutenir que cette version faisait partie du texte révisé du Nouveau Testament produit par le chorévêque Polycarpe pour Philoxène de Mabboug en 508[37].

Malheureusement tous les manuscrits de la version philoxénienne ont été perdus, avec les exceptions possibles de cette Apocalypse, des Petites Épîtres catholiques (2 P, 2-3 Jn et Jude) éditées par Pococke[38] et de l'introduction euthalienne aux Épîtres de Paul[39]. De plus, puisque Philoxène lui-même ne cite pas l'Apocalypse (ni les Petites Épîtres catholiques) dans ses écrits, l'attribution de cette version à Philoxène n'est pas certaine. Tous les spécialistes ultérieurs ont accepté la date du VIe siècle pour cette version de l'Apocalypse, et c'est donc ce texte qui est publié dans l'édition de la BFBS et l'UBS[40]. La grande majorité des spécialistes a aussi accepté que cette version est d'origine philoxénienne. Sebastian Brock, cependant, a noté dans son étude des traductions philoxénienne et harqléenne des matériaux euthaliens que « l'Apocalypse de Crawford contient quelques traits lexicaux [...] qui suggèrent qu'elle se distingue de la Philoxénienne »[41] ; il suggère donc qu'elle a été traduite par un savant anonyme[42].

Outre les témoins manuscrits déjà cités, rien ne prouve que cette version de l'Apocalypse ait été citée ou même connue par les écrivains syriaques ultérieurs. Bar Ṣalibi, dans son commentaire sur la version harqléenne de l'Apocalypse[43], glose occasionnellement des mots rares en utilisant d'autres termes syriaques. Comme le montre Gwynn, certaines de ces gloses semblent dériver de l'Apocalypse de Crawford[44]. Cependant,

35. Gwynn 1897, p. xxxvii-xxxviii.

36. Gwynn 1897, chap. V. Gwynn donne à la version harqléenne le sigle Σ.

37. Polycarpe est mentionné dans l'introduction de Moïse d'Aghel à la traduction syriaque des *Glaphyra* de Cyrille d'Alexandrie ; voir Guidi 1886, p. 404.

38. *Épîtres catholiques mineures.*

39. La version syriaque est toujours inédite ; voir Dobschütz 1898, Brock 1979b, Willard 2009, p. 102-105.

40. BFBS 1905-1920 ; réimprimé dans UBS 1979. Pour une traduction en anglais, voir Lund & Kiraz 2014, qui notent aussi, p. xiii-xiv, des corrections et des erreurs introduites dans le texte BFBS.

41. Brock 1979b, p. 130 : « The Crawford Apocalypse contains some lexical features [...] which would suggest that it stands apart from the Philoxenian. »

42. Brock 2006, p. 36.

43. Denys bar Ṣalibi, *Commentaire sur l'Apocalypse*.

44. Gwynn 1897, p. lxxxiv-lxxxv.

étant donné que les traducteurs de la Harqléenne ont fourni un apparat de mots marqués d'un astérisque et des notes marginales qui, dans le cas de l'Apocalypse, semblent se référer au texte antérieur de l'Apocalypse de Crawford[45], Bar Ṣalibi pourrait bien avoir été dépendant de cet apparat, plutôt qu'avoir eu un accès indépendant à un manuscrit de l'Apocalypse de Crawford.

La version harqléenne

Avant l'annonce de la découverte de l'Apocalypse de Crawford en 1893[46], la seule version syriaque ancienne de l'Apocalypse connue des érudits européens, et la version syriaque la plus importante au Proche-Orient, était celle que nous appelons maintenant la version harqléenne. Mais avant 1981, la confusion régnait sur les relations entre les versions philoxénienne et harqléenne du Nouveau Testament et il y avait un vif débat pour savoir laquelle de ces versions se trouvait dans l'édition dite « philoxénienne » du Nouveau Testament syriaque (sans l'Apocalypse) publiée à Oxford par Joseph White entre 1788 et 1803[47]. En 1981, Sebastian Brock et Barbara Aland ont publié indépendamment deux articles importants[48] examinant les citations évangéliques de Philoxène dans son commentaire sur le Prologue de Jean (publié en 1977 par De Halleux)[49] et ils ont démontré que son texte était d'un type intermédiaire entre la Peshitta et celui publié par White. Dès lors ils ont soutenu que le texte du Nouveau Testament publié par White était une révision approfondie de la version philoxénienne produite par Thomas de Ḥarqel (aussi évêque syro-orthodoxe de Mabboug) alors qu'il était en exil en Égypte au monastère de l'Enaton près d'Alexandrie en 617[50].

La version harqléenne, comme la version syro-hexaplaire de l'Ancien Testament qui l'a précédée[51], se caractérise par ses tentatives de refléter le texte grec sous-jacent, avec une attention particulière portée aux particules grecques, aux pronoms possessifs indépendants, aux adjectifs,

45. Gwynn 1897, p. lxxxiii-lxxxiv.

46. Gwynn 1893.

47. *Nouveau Testament harqléen, White*. En raison de cette incertitude, les références à « la version philoxénienne » dans les études antérieures à 1981 se rapportent souvent à la version harqléenne, bien que cela doive toujours être vérifié.

48. Brock 1981, Aland 1981.

49. Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique*.

50. La recherche plus récente d'Andreas Juckel a précisé que le texte trouvé dans les volumes de White est une recension ultérieure du texte harqléen ; voir Juckel 1996, p. xxxvi-xliv ; Juckel 1998, p. 211-212.

51. Voir Law 2008.

ainsi qu'à l'ordre des mots[52]. Le texte est aussi accompagné d'un apparat marginal qui indique des leçons variantes de la tradition grecque. Le résultat est une forme de syriaque qui est loin d'être naturelle et qui est parfois difficile à comprendre sans la connaissance du grec, mais Thomas de Ḥarqel a produit un texte qui ne dévie pas de façon significative des types de texte grecs contemporains. Il a donc ainsi permis aux syro-orthodoxes de citer des passages du Nouveau Testament lors des débats avec leurs opposants chalcédoniens, sans être en butte à des objections portant sur les textes cités.

La *Vorlage* grecque de la traduction harqléenne, selon Hoskier[53], correspond très étroitement à celle du manuscrit grec minuscule 1611. Toutefois, dans une étude plus récente, Heide, tout en notant un certain nombre de lectures partagées par la Harqléenne et le ms. 1611, préférait dire que la *Vorlage* de la Harqléenne était le texte *koinè* grec[54].

Les manuscrits utilisés par White pour son édition ne contenaient pas l'Apocalypse, qui a donc été omise dans son édition[55]. Mais l'Apocalypse harqléenne avait déjà été publiée à Leyde en 1627 par Lodewijk (Louis) de Dieu (1590-1642)[56], un ministre protestant néerlandais de Flushing et un étudiant d'Erpenius et de Golius à Leyde. Son édition était basée sur un manuscrit de Leyde, le ms. Hebr. Scaliger 18, copié à Rome par Caspar de Malabar[57] vers 1580. Six ans plus tard, le texte syriaque de l'Apocalypse a été imprimé à nouveau dans la Bible polyglotte de Paris de Gui-Michel Le Jay (1588-1674)[58], dans laquelle les textes syriaques ont été édités par le maronite Gabriel Sionita (1577-1648)[59]. Comme Gwynn l'a noté pour la première fois[60], l'édition de l'Apocalypse de Paris n'est pas basée sur l'édition de de Dieu, mais elle a été éditée indépendamment à partir d'un

52. Voir Rørdam 1861.

53. Hoskier 1929, p. 356 (le manuscrit Gregory 1611 = Hoskier 111).

54. Heide 2017, p. 128-135.

55. White a utilisé le manuscrit Oxford, New Coll. MS 333, complété par New Coll. MS 334 et Bodleian Or. 361.

56. Dieu 1627 ; réimprimé Dieu 1693.

57. Voir Heide 2017, p. 89-90.

58. Le Jay 1633.

59. Les relations de Sionita avec Le Jay se sont détériorées rapidement et, par conséquent, il s'est retrouvé en prison à Paris pour trois mois, les pénalités pour la livraison tardive de travaux scolaires étant plutôt plus sérieuses à l'époque que maintenant. Voir Van Rompay 2011 ; et pour l'histoire complète Le Long 1713, p. 104-204.

60. Gwynn 1886, p. 301 ; Larson 1984, p. 423-441, croyait que Sionita avait tout simplement corrigé le texte de Dieu 1627, mais Heide 2017, p. 100-101, note que les corrections

manuscrit syriaque aujourd'hui perdu ou non identifié. C'est ce texte de la Bible polyglotte de Paris qui a été réimprimé dans la Bible polyglotte de Londres de Brian Walton (1600-1661)[61], puis dans toutes les impressions européennes et missionnaires ultérieures du Nouveau Testament syriaque jusqu'à l'édition BFBS de 1920 qui a réimprimé l'Apocalypse de Crawford.

Le plus ancien manuscrit survivant de la version harqléenne de l'Apocalypse est le ms. Mardin 35/2 qui date de la fin du XIIe siècle. Ce manuscrit a été publié en fac-similé photographique par Arthur Vööbus en 1978[62]. En 1990, Ian Beacham a collationé ce manuscrit avec huit autres manuscrits et avec un commentaire anonyme syro-orthodoxe du IXe siècle dans une thèse de doctorat importante soumise à l'université de Birmingham[63]. Enfin, en 2017, Martin Heide a publié l'édition la plus fiable de l'Apocalypse harqléenne qui ait paru ; elle corrige en outre un certain nombre d'erreurs qui s'étaient glissées dans des éditions antérieures et ajoute trois apparats utiles[64].

Manuscrits de l'Apocalypse harqléenne

Sigle	*Ville*	*Manuscrit*	*Date*	*Notes*
N	Londres	BL Add. 17 127	1088	commentaire anonyme du IXe-Xe siècle (syr.-orth.)
C	Manchester	Rylands syr. 2	fin XIIe s.	Ap 1, 1-8 ! (syr.-orth.)
M	Mardin	Syr. Orth. 35/2	fin XIIe s.	éd. Vööbus ; NT Peshitta ; (syr.-orth.)
L	Leyde	Hebr. Scaliger 18	c. 1580	éd. de Dieu ; copié à Rome par Caspar de Malabar
S	Florence	Bib. Med. Or. 724	1582	Ap ; maronite[65]
E	Madrid	Escor. arabe 1628	av. 1587	Ap + liturgie karshuni ; syr.-orth.[66]
R	Rome	Vat. sir. 447	1590	maronite, copié à Rome

correspondent aux variantes connues du texte maronite ; il soutient donc aussi que Sionita a utilisé un manuscrit aujourd'hui perdu.

61. Walton 1657.

62. Vööbus 1978. Le texte du ms. Mardin 35/2 était transcrit et vocalisé dans l'édition du Nouveau Testament syriaque publiée par le monastère de Mor Gabriel, Gülten *et al.* 2007.

63. Beacham 1990 ; il fournit une discussion détaillée des manuscrits. Clemons 1968 est utile, mais contient beaucoup d'erreurs, car il a dû compter sur des catalogues imprimés de manuscrits ; *idem* pour Thomas 1979. Pour le commentaire, voir Larson 1984, 1990.

64. Heide 2017 ; voir aussi Heide 2012.

65. Voir Gwynn 1899.

66. Voir Monferrer-Sala 2005.

F	Florence	Bib. Med. Or. 4	1611	NT Peshitta + *garshuni* ; maronite, copié à Rome
D	Dublin	Trin. Coll. B. 5.16	1625	maronite, copié pour Ussher ; que des versets et livres « pas Peshitta »[67]
O	Oxford	Thurston 13	1628	versets copiés pour un prof. à Oxford ; 1, 1 – 5, 7 Harql. ; 5, 8 – fin, paraphrase
V	Rome	Vat. sir. 461	1667	AT + NT Peshitta ; maronite, copié à Rome
P	Paris	BnF syr. 5	1695	NT Peshitta ; copié sur la Polyglotte de Paris
PP	Paris ?	perdu	?	le ms. perdu de Sionita, de la Polyglotte de Paris

Ni Beacham ni Heide ne fournissent de traduction de l'Apocalypse harqléenne. Il faut donc, en cas de besoin, se tourner vers les traductions latines de Lodewijk de Dieu et des bibles polyglottes ou vers les traductions du XIXe siècle, telles que celles de Etheridge et de Murdock[68].

Le fait que les manuscrits utilisés par White n'incluent pas l'Apocalypse devrait susciter notre intérêt. Nous avons déjà vu que l'Apocalypse de Crawford était contenue dans un manuscrit du Nouveau Testament dont la majorité des autres textes dérivait de la version de la Peshitta et non de la traduction harqléenne. Le manuscrit de Mardin publié par Vööbus est aussi en fait un Nouveau Testament de la version peshitta, mais avec l'insertion de quelques livres, tels que l'Apocalypse, provenant des versions harqléenne et philoxénienne. Tous les autres témoins connus du texte harqléen de l'Apocalypse datent des XVIe et XVIIe siècles. La plupart du temps, ils contiennent l'Apocalypse comme un texte isolé, et seulement deux (F et V du XVIIe siècle) l'incluent dans un manuscrit du Nouveau Testament peshitta. Ces deux manuscrits (comme la plupart des autres) ont été écrits par les maronites, une Église en communion avec Rome depuis le XIIe siècle et qui a accepté le canon latin du Nouveau Testament.

Non seulement l'Apocalypse est exclue de tous nos manuscrits du Nouveau Testament harqléen, mais elle est absente aussi de la grande majorité des manuscrits dits « massorétiques », sur lesquels Jonathan Loopstra écrit ailleurs dans ce volume. Je n'ai trouvé une section consacrée à l'Apocalypse que dans deux manuscrits : Damas, Patriarcat syrien

67. Voir GWYNN 1886.

68. ETHERIDGE 1849 ; MURDOCK 1851. L'orientaliste Joseph-Charles Mardrus, célèbre pour sa traduction des *Mille et Une Nuits*, a publié en 1938 une version française de l'Apocalypse « traduite du chaldéo-syriaque ». C'est un exemple fascinant de l'écriture orientaliste romantique, pleine de références à des « Génies-Émissaires », à « Celui-Qui-Est » (Dieu) et à « Iblis-le-Cheitan », mais il est peu probable que cela soit d'une grande aide pour l'étudiant en syriaque ; voir MARDRUS 1995.

orthodoxe ms. 7/16, écrit en 1004[69], et Saint-Marc de Jérusalem ms. 1-5 du XVIe siècle[70]. Dans les deux, la section est très courte : rien qu'une trentaine de mots. De plus, la section sur l'Apocalypse n'est pas incluse avec les notes sur les autres livres du Nouveau Testament, mais elle est isolée et suit les sections sur les Pères de l'Église. On peut alors se demander si cette section est un produit original de la massore syriaque sur le Nouveau Testament harqléen ou si elle est plutôt une accrétion ultérieure.

Dans la *Catena Severi*, complétée en 861, il y a un passage attribué à Jacques d'Édesse (m. 708) dans lequel il cite Ap 17, 3-6[71]. Son texte syriaque diffère significativement de celui de l'Apocalypse de Crawford et du texte harqléen. Il est bien possible qu'il ait traduit ces versets lui-même (et peut-être seulement ces versets) ou bien qu'il les ait trouvés cités dans un autre texte, mais il est intéressant de constater qu'il ne les a pas cités d'après une des traductions syriaques préexistantes. Est-il possible qu'il n'ait pas eu un accès facile à ces textes ?

Au début de ce chapitre, j'ai mentionné que l'Apocalypse n'était pas incluse dans les premiers canons syriaques (et syriens) des livres bibliques. Malgré la production de deux traductions en syriaque, elle n'était toujours pas incluse dans certaines listes ultérieures. Dans le manuscrit Vatican, Borgia syriaque 117, qui est une copie récente d'un manuscrit du Patriarcat de Damas (ms. 7/16), écrit en 1004 (AG 1325, au monastère des 40 Martyrs), il y a une liste des livres bibliques, mais sans l'Apocalypse[72]. À la fin du XIIIe siècle, Barhebraeus n'a pas inclus l'Apocalypse dans le canon du Nouveau Testament qu'il a fourni dans son *Nomocanon* (*Ktobo d-Hudoye*, écrit après 1272)[73] ; par contre, il inclut les deux *Épîtres aux Corinthiens*[74] et l'*Octateuque* de Clément[75]. Par conséquent, il n'a pas donné de commentaire sur l'Apocalypse dans son *Awṣar Rōzē*[76].

69. F. 192v-193r ; voir DŌLABĀNĪ *et al.* 1994, p. 592.

70. BAUMSTARK *et al.* 1912-1913, ms. 1*, p. 122-123 ; MACOMBER 1995, ms. 1-5, *ad loc.*

71. *Catena Severi*, p. 192 ; voir GWYNN 1897, p. XCIV-XCV.

72. Vatican, Borgia syriaque 117, f. 337v ; pour Damas (ms. 7/16), voir DŌLABĀNĪ *et al.* 1994, p. 592.

73. Barhebraeus, *Nomocanon*, éd. Bedjan, p. 103-104 ; éd. Çiçek, p. 62 ; éd. Varghese, p. 127.

74. Clément, *Épîtres aux Corinthiens*.

75. L'*Octateuque* de Clément a été traduit du grec en syriaque par Jacques d'Édesse en 687 et contient : livres 1-2, le *Testamentum Domini* ; livre 3, l'*Ordre apostolique* ; livre 4, le huitième livre des *Constitutions apostoliques* ; livres 5-8, les *Canons apostoliques*. Voir éd. Nau 1913 ; KAUFHOLD 2005.

76. Barhebraeus, *Awṣar Rōzē*.

Des siècles avant Barhebraeus, nous avons deux commentaires sur l'Apocalypse. Le premier est une œuvre anonyme conservée dans le ms. BL Add. 17 127, écrit en Égypte en 1088, par un savant syro-orthodoxe[77]. (Les lettres aux sept Églises, Ap 2, 1 – 3, 22, sont directement liées aux sept conciles qui étaient importants pour les miaphysites, c'est-à-dire les conciles de Nicée 325, Constantinople en 381, Éphèse en 431, Éphèse II en 449, Chalcédoine en 451, Tyr en 512 et Constantinople en 553.) Selon Larson, le commentaire a dû être composé au IXe ou au Xe siècle[78], mais il y a peu de preuves détaillées. Il est antérieur à 1088 et doit être postérieur à la traduction de la Harqléenne et à la traduction du *Testamentum Domini* par Jacques d'Édesse qu'il cite. Par conséquent, l'original aurait pu être écrit entre le VIIIe et le XIe siècle. Le commentaire contient environ 70 % du texte de l'Apocalypse dans la version harqléenne et est donc un témoin important de ce texte. Le deuxième commentaire sur l'Apocalypse est celui de Denys bar Ṣalibi (m. 1171) au XIIe siècle[79]. Ce commentaire fait partie de la série des commentaires bibliques produits par Denys qui suivent l'ordre des livres bibliques trouvé dans le manuscrit de Crawford et dans le Mardin 35/2. Il est beaucoup plus court que le *Commentaire anonyme* (11 folios au lieu de 92) et il n'y a aucune preuve que Denys connaissait le *Commentaire anonyme* ou ses traditions exégétiques. Est-il possible dès lors que le *Commentaire anonyme* n'ait pas été seulement copié, mais qu'il ait été composé au monastère des Syriens en Égypte où l'Apocalypse était un texte largement lu ?

Il semble donc que la traduction de l'Apocalypse par Thomas de Ḥarqel n'a pas abouti à faire de l'Apocalypse une partie acceptée du canon syro-orthodoxe du Nouveau Testament. Au lieu de cela, avec l'exception importante du *Commentaire anonyme*, avant et après le XIIe siècle elle semble avoir été exclue du canon syro-orthodoxe. Au XIIe siècle, quelque chose a changé, mais bien qu'il soit tentant de suggérer un lien avec le règne récent des croisés à Édesse, cela a pu être la conséquence d'autres facteurs au sein de l'Église.

Elias Hutter

Étant donné l'absence de manuscrits syriaques du Nouveau Testament contenant l'Apocalypse, il n'est pas étonnant qu'en Europe la première édition imprimée du Nouveau Testament syriaque, publiée par Moïse

77. *Commentaire anonyme du IXe siècle sur l'Apocalypse* ; voir GWYNN 1893.

78. LARSON 1984, p. 412-413.

79. Denys bar Ṣalibi, *Commentaire sur l'Apocalypse*.

de Mardin et Johann Widmanstadt à Vienne en 1555[80], ne contienne pas l'Apocalypse. Elle manque aussi dans toutes les éditions suivantes, y compris la Bible polyglotte d'Anvers (1569-1572)[81], jusqu'à la publication du texte harqléen par de Dieu à Leyde en 1627[82]. Ou plutôt, il n'y avait aucune publication d'une version syriaque ancienne de l'Apocalypse. En 1600, un texte syriaque de l'Apocalypse fut publié dans une bible polyglotte par le savant allemand Elias Hutter (1553-1605/9), qui fut brièvement (1577-1579) professeur d'hébreu à Leipzig. Il déménagea à Nuremberg où il voulait fonder une école de langues et il persuada le conseil municipal de lui prêter d'énormes sommes d'argent afin qu'il puisse imprimer un grand nombre de bibles multilingues et d'autres ouvrages de référence. Pour une édition de l'Hexateuque seul, il emprunta 14 000 gulden[83]. Il n'y avait aucune possibilité que les ventes de livres remboursent ces coûts, et en 1605 il a été contraint de quitter la ville. Parmi les ouvrages qu'il a imprimés, il y a un Nouveau Testament en douze langues, et pour le texte de l'Apocalypse il a produit sa propre traduction du grec en syriaque (imprimée en caractères hébreux)[84]. Cette version syriaque n'a manifestement aucune valeur critique textuelle, et elle n'a eu non plus aucune influence sur la théologie syriaque. Sa valeur réside dans le fait qu'elle reflète l'état des études syriaques en Europe à son époque et qu'elle est un témoin de l'importance accordée à l'Apocalypse par les chrétiens occidentaux.

Diamper

Beaucoup plus importante pour les Églises syriaques est la traduction de l'Apocalypse produite au Kérala à la fin du XVIe ou au début du XVIIe siècle, que nous pouvons appeler la version de Diamper. Comme tous les chrétiens de saint Thomas le savent, en juin 1599 un synode fut convoqué par le métropolite latin de Goa (le frère augustin Alexis de Menezes) dans la ville

80. *Peshitta, Nouveau Testament 1555*. Widmanstadt a noté, p. 590, que son exemplaire ne contenait pas l'Apocalypse : « Reliquae SSS. Petri, Ioannis & Iudae Epistolae unacum Apocalypsi, et si extent, apud Syros, tamen in exemplarib. quae sequuti sumus, defuerunt ». Voir DARLOW & MOULE 1911, p. 1528-1530.

81. *Bible polyglotte d'Anvers*. Voir DARLOW & MOULE 1911, p. 9-12.

82. DIEU 1627.

83. Voir ARENS 1974 ; SPORHAN-KREMPEL & WOHNHAAS 1986 ; WILKINSON 2016, p. 237-242.

84. HUTTER 1599-1600. Il a aussi ajouté sa propre traduction en syriaque de 2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude, de la Péricope de la femme adultère (Jn 7, 53 – 8, 11) et du *Comma Johanneum* (1 Jn 5, 7) ; voir LE LONG 1713, p. 96-97 ; DARLOW & MOULE 1911, p. 15-16.

indienne de Diamper (Udayamperur)[85], dans le but de rompre les liens qui avaient toujours lié l'ancienne Église indienne à l'Église de Mésopotamie, pour la mettre sous la juridiction latine (et plus particulièrement portugaise), et pour conformer ses croyances religieuses, ses textes, sa liturgie et ses traditions avec les formes latines récemment codifiées en Europe au concile de Trente (1545-1563)[86]. La validité canonique du synode a été remise en cause par ses contemporains (latins et indiens) et par les chercheurs plus récents[87], et il semble bien qu'il n'a jamais été officiellement approuvé par les autorités de Rome. Toutefois bon nombre de ses 200 décrets, touchant tous les domaines de la doctrine, de la liturgie et de la coutume, ont été acceptés et mis en œuvre au Kérala.

La question de l'Écriture sainte a été discutée le 24 juin 1599 ; à cette occasion les livres contenus dans le canon biblique de la Vulgate ont été répertoriés[88]. Il a alors été déclaré que, puisque la version locale de la Peshitta n'avait pas certains livres de l'Écriture (les actes du synode mentionnent Esther, Tobie, la Sagesse, les Petites Épîtres catholiques et l'Apocalypse), ainsi que certains passages plus petits, comme la Péricope de la femme adultère, ces textes devaient être restaurés selon « l'édition latine vulgaire utilisée par la sainte Mère Église », et que cela devait être accompli par « le révérend père Francisco Roz, de la Compagnie de Jésus, et professeur de la langue syriaque au collège de Vaipicotta »[89]. Van der Ploeg a soutenu que ce travail de traduction n'a jamais été réalisé[90], mais il y a plusieurs témoins manuscrits qui font valoir le contraire.

Manuscrits de la version de Diamper (Syr^{D})

Ville	*Ms.*	*Date*	*Notes*
Cambridge	Oo.1.39	XVIIe/XVIIIe s.	Peshitta Proverbes, Ecclésiaste, Ecclésiastique ; Syr^{D} Sagesse
Cambridge	Oo.1.21	XVIIIe s.	Peshitta Actes des Apôtres ; Syr^{D} Apocalypse
Cambridge	Oo.1.11	1734	Peshitta 1 Esdras, 2 & 3 Maccabées, Esther, 1 & 2 Chroniques, Esdras, Néhémie ; révision de Syr^{D} Apocalypse

85. Pour l'histoire du synode et sa documentation, voir THALIATH 1958 ; et *Diamper, synode, Actes* dans la bibliographie.

86. Pour le contexte historique de Diamper, voir TISSERANT & HAMBYE 1957 ; MUNDADAN 1984 ; THEKKEDATH 1982 ; BROWN 1982.

87. THALIATH 1958 ; NEDUNGATT 2001.

88. *Diamper, synode, Actes*, session III, chap. XIV ; voir éd. Hough 1839, p. 531-532 ; pour le canon traditionnel de l'Église de l'Est, voir ROTHSTEIN 1904 ; ROST 1927.

89. *Diamper, synode, Actes*, session III, décret 2 ; voir éd. Hough 1839, p. 532-533.

90. PLOEG 1983, p. 56.

Thozhiyur	Ms. syr. 4	XVIII[e] s. ?	Peshitta Proverbes ; Syr[D] Sagesse, Syr[D] Apocalypse
Cambridge	Oo.1.7	1682	Baruch & Susanne, trad. de la Vulgate
Cambridge	Oo.1.18	XVIII[e] s.	Baruch & Susanne, trad. de la Vulgate

Bien que je n'aie pu identifier aucun manuscrit kéralais contenant des traductions d'Esther, de Tobie ou des épîtres faites à partir de la Vulgate[91], j'ai identifié au moins deux manuscrits de la Sagesse traduite du latin et trois manuscrits de l'Apocalypse datant du XVIII[e] siècle[92]. Je ne doute pas que d'autres encore restent à trouver dans les bibliothèques du Kérala. Il n'y a aucun indice suggérant qu'ils ont été traduits à partir d'un intermédiaire arabe, ni non plus aucune trace d'influence ou d'interférence des anciennes versions syro-orthodoxes. Les traductions de la Sagesse et de l'Apocalypse dépendent clairement du texte de la Vulgate. Mais curieusement cette traduction ne semble pas avoir été faite à partir de l'édition officielle sixto-clémentine promulguée en 1592, car une collation révèle de nombreuses lectures dépendant d'éditions latines antérieures[93], bien que, pour le moment, je n'aie pas réussi à identifier l'édition imprimée qui a été utilisée. L'utilisation d'une édition non autorisée a aussi été remarquée par des lecteurs syriaques au Kérala, parce que le ms. Cambridge, syr. Oo.1.11, écrit en 1734, contient une copie de la traduction de l'Apocalypse dans laquelle il y a de nombreux passages qui ont été corrigés à partir du texte de la Sixto-Clémentine.

Que pouvons-nous dire au sujet du traducteur ou des traducteurs ? Nous pensons inévitablement à Francois Roz, s.j. (1557-1624) qui était le bras droit de Menezes à Diamper et qui a été spécifiquement choisi par le synode pour effectuer les révisions et les traductions bibliques[94]. Roz, dans son traité antinestorien de 1586-1587, avait déjà attiré l'attention sur les

91. Il faut distinguer les traductions syriaques faites sur le latin au Kérala des traductions syriaques faites de l'arabe, et celle du latin en arabe faites au Moyen-Orient. Le ms. Berlin, Sachau ms. syr. 131 contient les traductions syriaques de Judith, Esther, Susanna et Tobie qui dérivent de la Vulgate, mais un colophon à Tobie note qu'il a été traduit de l'arabe, et l'arabe du latin ; voir SACHAU 1899, ms. 73, p. 276 ; BAETHGEN 1886.

92. TAYLOR *à paraître*.

93. Ceci est assez surprenant, car une bulle a été attachée à l'édition sixto-clémentine interdisant la publication de tout texte qui n'est pas en accord avec ce texte et interdisant même l'inclusion de leçons variantes dans les marges. Mais le nouveau texte n'a pas été universellement admiré, et même la Bible polyglotte de Paris de 1629-1645 (voir LE JAY 1633) fut sévèrement critiquée pour avoir imprimé un texte alternatif de la Vulgate.

94. Voir SANTOS 1948-1949 ; FERROLI 1939.

lacunes, comme il le pensait, du texte de la Peshitta[95], et sa connaissance du syriaque et du malayalam était réputée. À partir de 1584, il a été professeur de syriaque au séminaire jésuite de Vaipicotta où il a joué un rôle majeur dans l'introduction du syriaque dans le programme d'études. Il a produit de nombreuses traductions syriaques du latin, dont un texte liturgique datant de 1604, maintenant à Lisbonne[96], qu'il a traduit sur les ordres du synode de Diamper, et un autre à Paris (BnF syr. 186), qu'il a traduit avec un prêtre indien nommé Mar Thomas. Par curiosité, j'ai comparé les textes de la Sagesse et de l'Apocalypse traduits au Kérala avec les textes du lectionnaire de Lisbonne écrit par Roz lui-même et j'ai découvert que, tandis que les passages de la Sagesse étaient presque identiques dans les deux, les passages de l'Apocalypse montraient une plus grande variation. Il semble donc possible qu'une traduction complète de la Sagesse ait précédé la traduction du bréviaire par Roz, mais que la traduction de l'Apocalypse n'ait pas été achevée en 1604.

Bien que la traduction syriaque des textes bibliques latins promus par le synode de Diamper ne soit conservée, semble-t-il, que dans quelques manuscrits, il est clair qu'elle a été activement copiée pendant au moins deux siècles et que pendant cette période elle a été jugée assez importante non seulement pour recevoir des corrections marginales et des améliorations, mais aussi pour faire l'objet d'une révision complète. Puisque la hiérarchie latine des XVIe et XVIIe siècles ne semble pas s'être engagée dans le travail de traduction en syriaque pour des raisons scientifiques, il semble raisonnable de supposer que ces textes ont été utilisés dans la liturgie et peut-être aussi dans les séminaires. Cette traduction est probablement tombée en désuétude avec l'arrivée au Kérala au XIXe siècle des bibles imprimées, envoyées d'abord par les protestants britanniques[97], puis, après 1891, des bibles de l'imprimerie des frères dominicains de Mossoul[98].

Cambridge, Add. 1970

Un manuscrit de Cambridge (Cambridge, Add. 1970) du XVIIIe siècle contient une autre traduction de l'Apocalypse en syriaque, qui est accompagnée d'un court commentaire. Un colophon (f. 114r) déclare que l'Apocalypse a été écrite en grec et traduite en latin, puis en arabe, et de

95. Roz, *De erroribus Nestorianorum*.

96. Ajuda 52-VIII-4 ; voir HAMBYE 1969.

97. BFBS 1816 et une édition de l'Ancien Testament de 1823 (voir DARLOW & MOULE 1911, p. 1541-1542) ont été imprimées pour les chrétiens au Kérala.

98. Voir COAKLEY & TAYLOR 2009, p. 20-21 ; Mossoul 1891.

l'arabe en syriaque. Un autre manuscrit (Mingana ms. syr. 492) de 1875 contient la traduction syriaque du commentaire sur l'Apocalypse écrit par le jésuite Jean-Étienne Menochius (1576-1655), qui a été traduit du latin en arabe par le prêtre Pierre, fils de Jean d'Alep, et de l'arabe en syriaque par le prêtre Sawmo de Pios (mort en 1742). Ces textes sont peu intéressants pour les chercheurs bibliques et leur valeur pour la critique textuelle est minime, mais ils ont été lus par des chrétiens syriacophones au Moyen-Orient et ils ont exercé une influence réelle sur leur pensée et leur théologie.

Bibles imprimées pour les Églises syriaques par des missionnaires

Je veux ici tout simplement attirer l'attention du lecteur sur la section de la bibliographie (Annexe 2) qui énumère les éditions du Nouveau Testament syriaque qui ont été imprimées, depuis le début du XVIIIe siècle, pour les chrétiens au Kérala et au Moyen-Orient par des imprimeries missionnaires catholiques et protestantes. D'autres bibles syriaques ont été imprimées en Europe pour les étudiants en syriaque, et certaines d'entre elles se sont dirigées vers le Moyen-Orient et l'Inde. Mais les bibles missionnaires ont été imprimées en grand nombre et expédiées en vrac aux Églises de langue syriaque. Dans tous les cas, les missionnaires ignoraient le canon biblique traditionnel des Églises ciblées et imposaient le canon biblique latin de l'Europe et de l'Amérique. Parfois, il y avait une certaine résistance, comme lorsque l'Église de l'Est a insisté sur le fait que la première traduction néo-araméenne du Nouveau Testament qui a été produite pour eux par les missionnaires américains aurait dû être faite sur le texte de la Peshitta plutôt que sur le texte grec[99]. Cela fut finalement accepté à contrecœur par les Américains (bien que dans les éditions ultérieures le texte grec ait été utilisé), mais même dans le cas de cette petite victoire, les missionnaires ont quand même inséré dans leur bible pour les Assyriens le livre de l'Apocalypse (dans la version harqléenne des syro-orthodoxes) et les Petites Épîtres catholiques philoxéniennes, tirés de l'édition de Lee[100]. La forme du canon biblique était tout simplement non négociable pour les missionnaires occidentaux, et puisque les chrétiens syriaques et assyriens n'avaient pas accès aux bibles imprimées par leurs propres Églises ou selon leurs propres traditions, ces bibles missionnaires ont été acceptées comme normales et normatives.

99. Voir Dirksen 1995 ; Murre-van den Berg 1999a, p. 103-104 ; Murre-van den Berg 1999b.
100. BFBS 1816.

Dans ce chapitre, j'ai essayé de retracer toute l'histoire de l'Apocalypse en syriaque, non pas à cause d'un encyclopédisme mal placé mais parce que trop souvent l'accent mis sur les premières traductions syriaques obscurcit la véritable histoire et l'impact de ce texte dans le christianisme syriaque. L'Apocalypse n'a jamais constitué une partie du canon néotestamentaire de l'Église de l'Est, jusqu'à ce qu'elle ait été imposée aux Indiens du Kérala à la fin du XVIe siècle. Les syro-orthodoxes avaient des traductions depuis le VIe et le VIIe siècle, mais l'Apocalypse n'était jamais lue dans leurs églises ni copiée dans leurs bibles sauf pendant une période très brève au XIIe siècle, quand elle a été commentée aussi par Denys bar Ṣalibi. À toutes les autres époques, on pourrait soutenir que les deux épîtres de Clément aux Corinthiens ou l'*Octateuque* clémentin étaient des parties aussi habituelles du canon syro-orthodoxe que l'Apocalypse. Les maronites manifestaient un intérêt croissant pour le texte depuis le XVIe siècle. Mais c'est la production en masse des bibles protestantes et catholiques au XIXe siècle qui a conduit à une plus grande connaissance et acceptation du texte. C'est pourquoi les syro-orthodoxes ont récemment choisi le manuscrit Mardin 35/2 qui contient l'Apocalypse comme manuscrit de base pour leur propre édition imprimée[101], et même une récente bible illustrée récente pour enfants syro-orthodoxes se termine avec l'Apocalypse[102]. Il a fallu deux millénaires, mais pour les syro-orthodoxes comme pour les Églises syriaques en communion avec Rome, il semble que l'Apocalypse est enfin là pour rester jusqu'à la fin des jours.

Annexe 1 – Apocalypse de Jean : éditions syriaques et traductions par année de publication

HUTTER 1599-1600 : Elias Hutter (éd.), *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Syriacè, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè*, 2 vol., Nuremberg. (Traduction de l'Apocalypse en syriaque par l'éditeur !)

DIEU 1627 : Lodewijk de Dieu (éd.), *Apocalypsis Sancti Johannis, ex Manuscripto exemplari e Bibliotheca Clariss. Viri Josephi Scaligeri deprompto, edita charactere Syro, et Ebraeo, cum versione Latina, et notis, opera et studio*, Leiden. (sur le ms. Leyde, Hebr. Scal. 18.)

LE JAY 1633 : Guy-Michel Le Jay (éd.), *Biblia 1. Hebraica, 2. Samaritana, 3. Chaldaica, 4. Graeca, 5. Syriaca, 6. Latina, 7. Arabica: quibus textus originales totius Scripturae sacrae, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antverpiensi regiis sumptibus extat, nunc integri, ex manuscriptis toto fere orbe quaesitis exemplaribus, exhibentur* (9 vol. en 10, 1629-1645), vol. 5, 2 (Actes des Apôtres – Apocalypse), Paris. (= La Bible polyglotte de Paris.)

WALTON 1657 : Brian Walton (éd.), *Biblia sacra polyglotta, complectentia textus originales, Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Græcum, versionumque antiquarum*

101. GÜLTEN *et al.* 2007.

102. *Bible syriaque pour enfants* (AYDIN & AYDIN 2008).

Samaritanæ, Græcæ LXXII interp., Chaldaicæ, Syriacæ, Arabicæ, Æthiopicæ, Persicæ, Vulg. Lat., quicquid comparari poterat. 5, Bibliorum sacrorum, sive, Novum D.N. Jesu Christi testamentum, London. (= La Bible polyglotte de Londres.)

DIEU 1693 : Lodewijk de Dieu (éd.), *Critica Sacra, sive Animadversiones in loca quædam difficiliora Veteris et Novi Testamenti. Editio nova, recognita ac variis in locis ex Autoris manuscriptis aucta. Suffixa est Apocalypsis D. Johannis Syriaca, quam ante aliquot annos ex manuscripto Josephi Scaligeri autor primus edidit, versione latina notisque illustravit*, Amsterdam. (L'Apocalypse syriaque n'était pas dans la 1re éd. de 1683.)

ETHERIDGE 1849 : John W. Etheridge (trad.), *The Apostolical Acts and Epistles, from the Peschito, or Ancient Syriac: to which are added, the Remaining Epistles, and the Book of Revelation, after a Later Syrian Text*, London. (Traduction de l'Apocalypse harqléenne.)

MURDOCK 1851 : James Murdock (trad.), *The New Testament or, The Book of the Holy Gospel of Our Lord and Our God, Jesus the Messiah: A Literal Translation from the Syriac Peshito Version*, New York. (Traduction de l'Apocalypse harqléenne.)

GWYNN 1897 : John Gwynn (éd.), *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version Hitherto Unknown*, Dublin. (Manchester, Rylands Syriac 2, « ms. de Crawford ».)

VÖÖBUS 1978 : Arthur Vööbus (éd.), *The Apocalypse in the Harklean Version: A Facsimile Edition of MS. Mardin orth. 35, fol. 143r-159v*, Louvain (CSCO 400, Subsidia 56).

BEACHAM 1990 : Ian R. Beacham (éd.), *The Harklean Syriac Version of Revelation: Manuscripts, Text and Methodology of Translation from Greek*, PhD, University of Birmingham.

GÜLTEN *et al*. 2007 : İsa Gülten, Kuryakos Ergün, Yusuf Beğtaş, İsa Doğdu (éds), *The New Testament of Our Lord Jesus Christ: Text According to the Pshitto of Mardin* (United Bible Societies/Mor Gabriel Monastery), Istanbul. (Texte du ms. Mardin Orth 35/2, de la fin du XIIe s.)

LUND & KIRAZ 2014 : Jerome A. Lund & George A. Kiraz (éds), *The Syriac Bible with English Translation. Revelation*, Piscataway (Ṣurath Kthobh/Antioch Bible). (Traduction de l'Apocalypse de Crawford.)

HEIDE 2017 : Martin Heide, « Die syrische Apokalypse oder Offenbarung an Johannes: Kritische Edition der harklensischen Textzeugen », dans M. Sigismund & D. Müller (éds), *Studien zum Text der Apokalypse. 2*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 50), p. 81-187.

Annexe 2 – Éditions du Nouveau Testament syriaque imprimées pour les Églises syriaques par année de publication

Rome 1703 : [Faustus Naironius & Josephus Banesius (éds)], *Novum Testamentum Syriacum et Arabicum jussu Sacræ Congregationis de Propaganda Fide ad usum Ecclesiæ Nationis Maronitarum*, 2 vol., Rome. (Syriaque et *garshuni*.)

BFBS 1816 : British and Foreign Bible Society, [Samuel Lee (éd.)], *Novum Testamentum Syriacè denuò recognitum atque ad fidem codicum manuscriptorum emendatum*, London. (Imprimé pour les chrétiens au Kérala. Réimprimé en 1826.)

BFBS 1824 : British and Foreign Bible Society, [Étienne M. Quatremère & Antoine Silvestre de Sacy (éds)], [*Novum Testamentum Syriacè et Arabicè*], Paris. (Syriaque et *garshuni*. Le texte arabe est tiré de l'édition de Thomas Erpenius, Leiden, 1616.)

ABCFM 1846 : American Board of Commissioners for Foreign Missions, [Justin Perkins (éd.)], ܥܗܕܝܕ ܬܣܒ ܥܡ ܐܚܝ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܝܫܘܥ, Urmia. (Syriaque et néo-araméen de Urmia.)

ABCFM 1854 : American Board of Commissioners for Foreign Missions, [David T. Stoddard (éd.)], ܥܬܝܩܐ ܚܕܬܐ ܕܝܠܢ ܥܡ ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, Urmia. (Néo-araméen de Urmia, révisé.)

ABCFM 1860 : American Board of Commissioners for Foreign Missions, [Austin H. Wright (éd.)], ܥܬܝܩܐ ܚܕܬܐ ܕܝܠܢ ܥܡ ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, Urmia. (Néo-araméen de Urmia, révisé et avec les variantes du Nouveau Testament grec incorporées dans le texte.)

ABS 1864 : American Bible Society, ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, New York. (Réédition du texte néo-araméen de ABCFM 1860. Réimprimé plusieurs fois.)

ABS 1874 : American Bible Society, ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, New York. (Réédition du texte syriaque de ABCFM 1846. Réimprimé plusieurs fois.)

Mossoul 1891 : Typis Fratrum Prædicatorum, [Clement-Joseph David & George E. Khayyat (éds)], *Biblia Sacra juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta. 3, Novum Testamentum*, Mossoul. (Réimprimé à Beyrouth en 1951.)

ABS 1893 : American Bible Society [Benjamin Labaree (éd.)], ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, New York. (Néo-araméen révisé pour les montagnards assyriens.)

BFBS 1905-1920 : British and Foreign Bible Society, [George H. Gwilliam & John Pinkerton (éds)], *The New Testament in Syriac*, London. (Actes des Apôtres – Apocalypse imprimé en 1920. Le texte de l'Apocalypse a été tiré de GWYNN 1897. Réimprimé plusieurs fois.)

UBS 1979 : United Bible Societies, ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܘ ܫܪܟܐ ܕܐܘܪܡܝܐ ܕܐܘܪܡܝܐ, [London]. (Pour le NT, réimpression de BFBS 1905-1920.)

Bibliographie

Aphraate, *Les Exposés* :
- Jean Parisot (éd.), *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, Paris, 1894, 1907 (Patrologia Syriaca 1, 1-2).
- Marie-Joseph Pierre (trad.), Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, 2 vol., Paris, 1988, 1989 (SC 349, 359).

Barhebraeus, *Awṣar Rōzē* : Julius Y. Çiçek (éd.), *Die Scheune der Mysterien: Kommentar zum Alten und Neuen Testament des Mor Gregorios Yohanna Bar Ebroyo (1226-1286)*, Glane-Losser, 2003.

Barhebraeus, *Nomocanon* :
- Paul Bedjan (éd.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris, Leipzig, 1898.
- Julius Y. Çiçek (éd.), *Nomocanon of Bar-Hebraeus*, Glane-Losser, 1986.
- Baby Varghese (trad.), *Book of Guides (Hudaya) or Nomocanon by Gregorios Bar Hebraeus*, Devalokam, 2014.

Bible polyglotte d'Anvers : Benedictus Arias Montanus (éd.), *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Græce, & Latine*, 8 vol., Anvers, 1569-1572. (Nouveau testament vol. 5, 1571.)

Bible syriaque pour enfants : Rubil Aydin & Awgin Aydin (éds), ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܠܛܠܝܐ, Glane, Losser – Piscataway, 2008.

Catena Severi : Vatican, ms. siriaco 103 ; Petrus Benedictus (éd. et trad.), *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine. 1, Syriace et Latine*, Roma, 1737.

Clément, *Épîtres aux Corinthiens* : Robert L. Bensly (éd.), *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac*, Cambridge, 1899.

Clément, *L'Octateuque* : François Nau (trad.), *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, Paris, 1913 (Ancienne littérature canonique syriaque 4).

Commentaire anonyme du IXe siècle sur l'Apocalypse : Stan Larson (éd. et trad.), *The Earliest Syriac Commentary on the Apocalypse: Transcription, Translation and Importance of Brit. Lib. Ms. Add. 17,127*, PhD, University of Birmingham, 1984.

Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses baptismales* :
- Jacques Paul Migne, *Patrologia Graeca* 33, Paris, 1857.
- Leo P. McCauley & Anthony A. Stephenson (trad.), *The Works of Saint Cyril of Jerusalem. 1*, Washington DC, 1969 (Fathers of the Church 61).

Denys bar Ṣalibi, *Commentaire sur l'Apocalypse* : Jaroslav Sedláček (éd. et trad.), *Dionysii bar Salibi commentarii in Apocalypsim, Actus et Epistulas catholicas*, Paris, 1909-1910 (CSCO 53, 60).

Diamper, synode, Actes :
- Antoine de Gouvea, *Synodo diocesano da Igregia e bispado de Angamale dos antigos christâos de Sam Thome das Serras do Malavar das partes da India oriental...*, Coïmbra, 1606 (en portugais).
- Juan F. Raulin, *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitana Synodo apud Indos Nestorianos, S. Thomae Christianos nuncupatos...*, Rome, 1755 ; réimprimé dans Jean-Dominique Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. 35*, Paris, 1902, p. 1161-1368 (en latin, du portugais).
- Michael Geddes, *The History of the Church of Malabar from 1501 till 1599, Giving an Account of the Persecution and Violent Methods of the Roman Prelates to Reduce them to the Church of Rome, together with the Synod of Diamper*, London, 1694 ; réimprimé dans James Hough, *The History of Christianity in India. 2*, London, 1839, p. 511-683 (en anglais, du portugais).

Doctrine d'Addaï :
- George Howard (éd. et trad.), *The Teaching of Addai*, Chico, 1981 (SBL Texts and Translations 16).
- Alain Desreumaux (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Paris, 1993 (Apocryphes 3).

Éphrem, *Carmina Nisibena* II : Edmund Beck (éd. et trad.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena,* II, Louvain, 1963 (CSCO 240, 241).

Éphrem, *Mêmrê sur Nicomédie* : Charles Renoux (éd. et trad.), Éphrem de Nisibe, *Mêmrê sur Nicomédie*, Turnhout, 1975 (Patrologia Orientalis 37, 2-3).

Épîtres catholiques mineures : Edward Pococke (éd. et trad.), *Epistolæ quatuor, Petri secunda, Johannis secunda & tertia, & Iudæ, fratris Jacobi, una, ex celeberrimæ Bibliothecæ Bodleianæ Oxoniensis MS. exemplari nunc primum depromptæ, et charactere Hebræo, versione Latina, notisque quibusdam insignitæ*, Lugduni Batavorum, 1630.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* :
- Kirsopp Lake & John E. L. Oulton, (éds et trad.), Eusebius, *Ecclesiastical History*, Cambridge Mass., 1926, 1932 (The Loeb Classical Library 153, 265).
- Gustave Bardy (éd. et trad.), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, 2 vol., Paris, 1952, 1955 (SC 31, 41).
- William Wright & Norman McLean, *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge, 1898.
- Eberhard Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, Leipzig, 1901 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, NF 6, 2 [21, 2]).

Harmonie syriaque de la Passion : Augustin-Sébastien Marmardji (éd. et trad.), *Diatessaron de Tatien : texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque et accompagné de quatre planches hors texte*, Beirut, 1935. (*Harmonie*, p. 1*-75*.)

Nouveau Testament en araméen christo-palestinien : Christa Müller-Kessler & Michael Sokoloff (éds), *The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period. 1, Gospels ; 2, Acts and Epistles*, Groningen, 1998 (Corpus of Christian Palestinian Aramaic 2A-B).

Nouveau Testament harqléen, White :
- Joseph White (éd.), *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana ex codd. mss. Ridleianis in bibl. coll. Nov. Oxon. repositis nunc primum edita : cum interpretatione et annotationibus*, 2 vol., Oxonii, 1778.
- Joseph White (éd.), *Actuum Apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum, versio Syriaca Philoxeniana, ex codice ms. Ridleiano in bibl. coll. Novi Oxon. reposito, nunc primum edita : cum interpretatione et annotationibus*, 2 vol., Oxonii, 1789, 1803. (Version harqléenne ; sans l'Apocalypse de Jean.)

Odes de Salomon : James H. Charlesworth (éd. et trad.), *The Odes of Solomon*, Oxford, 1973 ; réimprimé avec des corrections, Chico, 1977.

Peshitta, Évangiles : Philip E. Pusey & George H. Gwilliam, (éds et trad.), *Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum*, Oxonii, 1901.

Peshitta, Nouveau Testament 1555 : Johann A. von Widmanstadt & Moïse de Mardin, (éds), ܣܦܪ ܩܕܝܫܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ ܘܡܚܝܢ *Liber Sacrosancti Euangelii de Iesu Christo Domino & Deo nostro,* Vienna, 1555.

Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique* : André De Halleux (éd. et trad.), Philoxène de Mabbog, *Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14,534)*, Louvain, 1977 (CSCO 380-381, Syr. 165-166).

Roz, *De erroribus Nestorianorum* : Jean Castets & Irénée Hausherr (éd. et trad.), *De erroribus Nestorianorum qui in hac India orientali versantur, auctore P. Francisco Roz S.I.*, Roma, 1928 (Orientalia Christiana analecta 40).

Études modernes

ALAND 1981 : Barbara ALAND, « Die philoxenianisch-harklensische Übersetzungstradition. Ergebnisse einer Untersuchung der neutestamentlichen Zitate in der syrischen Literatur », *Le Muséon* 94, p. 321-383.

ARENS 1974 : Hans ARENS, « Hutter, Elias », dans *Neue deutsche Biographie. 10, Hufeland-Kaffsack*, Berlin, p. 103-104.

ASSFALG 1963 : Julius ASSFALG, *Syrische Handschriften: syrische, karšunische, christlich-palästinensische, neusyrische und mandäische Handschriften*, Stuttgart (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 5).

BADY 2013 : Guillaume BADY, « Did John Chrysostom quote the Book of Revelation? », *BIBLINDEX: research notebook and blog* (14/06/2013), [https://biblindex-en.hypotheses.org/127].

BAETHGEN 1886 : Friedrich W. A. BAETHGEN, « Beschreibung der syrischen Handschrift "Sachau 131" aus der Königlichen Bibliothek zu Berlin », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6, p. 193-211.

BAUMSTARK *et al.* 1912-1913 : Anton BAUMSTARK, Georg GRAF, Adolf RÜCKER, « Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem », *Oriens Christianus* 2, 1912, p. 120-136, 317-333 ; 3, 1913, p. 128-134, 311-327.

BAUR 1924 : Chrysostomus BAUR, « Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus », *Theologische Quartalschrift* 105, p. 258-271.

BEACHAM 1990 : voir Annexe 1.

BELL & MANGO 1982 : Gertrude M. L. BELL & Marlia M. MANGO, *The Churches and Monasteries of the Ṭur ʿAbdin*, London.

BFBS 1816 : voir Annexe 2.

BFBS 1905-1920 : voir Annexe 2.

Braun 1892 : Oscar Braun, « Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen », *Zeitschrift für katholische Theologie* 16, p. 273-312.

Brock 1979a : Sebastian P. Brock, « Jewish Traditions in Syriac Sources », *Journal of Jewish Studies* 30, p. 212-232.

Brock 1979b : Sebastian P. Brock, « The Syriac Euthalian Material and the Philoxenian Version of the NT », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70, p. 120-130.

Brock 1981 : Sebastian P. Brock, « The Resolution of the Philoxenian/Harklean Problem », dans E. J. Epp & G. D. Fee (éds), *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, p. 325-343.

Brock 2006 : Sebastian P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, 2e éd., Piscataway (Gorgias Handbooks 7).

Brown 1982 : Leslie Brown, *The Indian Christians of St Thomas: An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar*, 2e éd., Cambridge.

Carter 2006 : Robert E. Carter, « The Antiochene Biblical Canon 400 ad », *Orientalia Christiana periodica* 72, p. 417-431.

Clemons 1968 : James T. Clemons, *An Index of Syriac Manuscripts Containing the Epistles and the Apocalypse*, Salt Lake City (Studies and Documents 33).

Coakley & Taylor 2009 : James (Chip) F. Coakley & David G. K. Taylor, *Syriac Books Printed at the Dominican Press, Mosul*, Piscataway (Gorgias Handbooks 14).

Conybeare 1907 : Frederick C. Conybeare, *The Armenian Version of Revelation, and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation, and Epistle on Easter*, London.

Darlow & Moule 1911 : Thomas H. Darlow & Horace F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. 2, Polyglots and Languages other than English*, London.

Dieu 1627 : voir Annexe 1.

Dieu 1693 : voir Annexe 1.

Dirksen 1995 : Piet B. Dirksen, « The Urmia Edition of the Peshitta: The Story Behind the Text », *Textus* 18, p. 157-167.

Dobschütz 1898 : Ernst von Dobschütz, « Euthaliusstudien », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 19, p. 107-154.

Dobschütz 1915 : Ernst von Dobschütz, « The Abandonment of the Canonical Idea », *American Journal of Theology* 19, p. 416-429.

Dōlabānī *et al.* 1994 : Yuhanna Dōlabānī, René Lavenant, Sebastian Brock & Samir Khalil Samir, « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat Syrien Orthodoxe à Ḥomṣ (aujourd'hui à Damas) », *Parole de l'Orient* 19, p. 555-661.

Etheridge 1849 : voir Annexe 1.

Fansa & Bollmann 2008 : Mamoun Fansa & Beate Bollmann (éds), *Die Kunst der frühen Christen in Syrien: Zeichen, Bilder und Symbole vom 4. bis 7. Jahrhundert*, Mainz.

Ferroli 1939 : Domenico Ferroli, *The Jesuits in Malabar. 1*, Bangalore.

Guidi 1886 : Ignazio Guidi, « Mosè di Aghel e Simeone Abbate », *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Serie Quarta, Rendiconti publicati per cura dei segretari* 2, p. 397-416, 545-557.

Gülten *et al.* 2007 : voir Annexe 1.

Gwynn 1886 : John Gwynn, « On a Syriac MS. belonging to the Collection of Archbishop Ussher », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, p. 269-316. (Dublin B. 5.16, Ms 1509).

Gwynn 1893 : John Gwynn, « On a Syriac MS. of the New Testament in the Library of the Earl of Crawford, and an Inedited Version of the Apocalypse Included in it »,

Transactions of the Royal Irish Academy 30, p. 347-418. (Manchester, Rylands Syriac 2, « ms. de Crawford ».)

GWYNN 1897 : voir Annexe 1.

GWYNN 1899 : John GWYNN, « On the Recovery of a Missing Syriac Manuscript of the Apocalypse », *Hermathena* 10, p. 227-245. (Florence, Med. Or. 724.)

HAMBYE 1969 : Édouard R. HAMBYE, « Un manuscrit oublié de la liturgie syro-malabare latinisée, Ajuda 52-VIII-4 », dans F. Graffin (éd.), *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, p. 219-231.

HEIDE 2012 : Martin HEIDE, « Die syrische Johannes-Apokalypse: Zum gegenwärtigen Stand der Forschung », dans M. Labahn & M. Karrer (éds), *Die Johannesoffenbarung: ihr Text und ihre Auslegung*, Leipzig (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38), p. 71-82.

HEIDE 2017 : voir Annexe 1.

HILL 2006 : Peter A. HILL, « The Harklean Passion Harmony », *Parole de l'Orient* 31, p. 213-230.

HOSKIER 1929 : Herman C. HOSKIER, *Concerning the Text of the Apocalypse: Collations of all Existing Available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's Third Edition, together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers: A Complete Conspectus of all Authorities*, 2 vol., London.

HUTTER 1599-1600 : voir Annexe 1.

JUCKEL 1996 : Andreas K. JUCKEL, « Introduction to the Harklean Text », dans G. A. Kiraz (éd.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions. 1, Matthew*, Leiden (New Testament Tools and Studies 21, 1), p. XXXI-LXXXIII.

JUCKEL 1998 : Andreas K. JUCKEL, « Towards a Critical Edition of the Harklean Gospels », *Parole de l'Orient* 23, p. 209-215.

KAUFHOLD 2005 : Hubert KAUFHOLD, « La littérature pseudo-canonique syriaque », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 147-167.

KRUPP 1984 : Robert A. KRUPP, *Saint John Chrysostom: A Scripture Index*, Lanham.

LARSON 1984 : voir *Commentaire anonyme du IXe siècle sur l'Apocalypse.*

LARSON 1990 : Stan LARSON, « The Earliest Syriac Commentary on the Apocalypse », dans E. A. Livingstone (éd.), *Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. 4, Augustine, Post-Nicene Latin Fathers, Oriental Texts, Nachleben of the Fathers*, Kalamazoo (Studia Patristica 18, 4), p. 249-254.

LAW 2008 : Timothy M. LAW, « La version syro-hexaplaire et la transmission textuelle de la bible grecque », dans F. Briquel-Chatonnet & Ph. Le Moigne (éds), *L'Ancien Testament en syriaque*, Paris (Études syriaques 5), p. 101-120.

LE JAY 1633 : voir Annexe 1.

LE LONG 1713 : Jacques LE LONG, *Discours historique sur les principales éditions des bibles polyglottes*, Paris.

LEROY 1964 : Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures, conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient : contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 77).

LUND & KIRAZ 2014 : voir Annexe 1.

MACOMBER 1995 : William F. MACOMBER, *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the St. Mark's Convent Jerusalem*, Provo.

MARDRUS 1995 : Joseph Charles MARDRUS, *L'Apocalypse qui est la Révélation, traduit du chaldéo-syriaque*, Paris. (Une version orientaliste romantique de l'Apocalypse plutôt qu'une

traduction formelle, parue pour la première fois dans la revue *Mesures* 2, 15 d'avril 1938.)

McNamara 1966 : Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome (Analecta biblica 27).

Metzger 1988 : Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford.

Monferrer-Sala 2005 : Juan Pedro Monferrer-Sala, « Un manuscrito *karšūnī* de la "Real Biblioteca de El Escorial" », *Collectanea Christiana Orientalia* 2, p. 317-323.

Mossoul 1891 : voir Annexe 2.

Mundadan 1984 : A. Mathias Mundadan, *History of Christianity in India. 1, From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century*, Bangalore.

Murdock 1851 : voir Annexe 1.

Murre-van den Berg 1999a : Hendrika (Heleen) L. Murre-van den Berg, *From a Spoken to a Written Language: The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden (Publications of the « De Goeje Fund » 28).

Murre-van den Berg 1999b : Hendrika (Heleen) L. Murre-van den Berg, « The American Board and the Eastern Churches: The "Nestorian Mission" (1844-1846) », *Orientalia Christiana periodica* 65, p. 117-138.

Nedungatt 2001 : George Nedungatt (éd.), *The Synod of Diamper Revisited*, Rome (Kanonika 9).

Neill 1984 : Stephen Neill, *A History of Christianity in India: The Beginnings to* AD *1707*, Cambridge.

Ploeg 1983 : Johannes P. M. van der Ploeg, *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*, Bangalore.

Rørdam 1861 : T. Skat Rørdam, « Dissertatio de regulis grammaticis quas secutus est Paulus Tellensis in veteri testamento ex graeco syriace vertendo », dans son *Libri Judicum et Ruth secundum versionem Syriaco-Hexaplarem*, Havniae [Copenhagen], p. 1-59.

Rost 1927 : Leonhard Rost, « Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27, p. 103-106.

Rothstein 1904 : Gustav Rothstein, « Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 58, p. 634-663.

Sachau 1899 : Eduard Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23).

Santos 1948-1949 : Angel Santos, « Francisco Ros, s.j. Arzobispo de Cranganor, primer Obispo Jesuíta de la India (1557-1624) », *Missionalia Hispanica* 5, 14, 1948, p. 325-393 ; 6, 16, 1949, p. 79-142.

Schmid 1955 : Josef Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. 1, Einleitung*, München (Münchener theologische Studien 1).

Schulthess 1903 : Friedrich Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum*, Berlin.

Sporhan-Krempel & Wohnhaas 1986 : Lore Sporhan-Krempel & Theodor Wohnhaas, « Elias Hutter in Nürnberg und seine Biblia in etlichen Sprachen », *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 27, p. 157-162.

Taylor 2011 : David G. K. Taylor, « Daniel of Ṣalaḥ », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 114-115.

TAYLOR *à paraître* : David G. K. TAYLOR, « The Forgotten Syriac Biblical Version: The South Indian Diamper Translation of Texts Excluded from the Peshitta Canon ».

THALIATH 1958 : Jonas THALIATH, *The Synod of Diamper*, Rome (Orientalia Christiana analecta 152).

THEKKEDATH 1982 : Joseph THEKKEDATH, *History of Christianity in India. 2, From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore.

THOMAS 1979 : John D. THOMAS, « A List of Manuscripts containing the Harclean Syriac Version of the New Testament », *Theological Review: Near East School of Theology* 2, 2, p. 26-32.

TISSERANT & HAMBYE 1957 : Eugène TISSERANT & Edward R. HAMBYE, *Eastern Christianity in India: A History of the Syro-Malabar Church from the Earliest Time to the Present Day*, London.

UBS 1979 : voir Annexe 2.

VAN ROMPAY 2011 : Lucas VAN ROMPAY, « al-Ṣahyūnī, Jibrāʾīl (Gabriel Sionita) », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 356-357.

VÖÖBUS 1978 : voir Annexe 1.

WALTON 1657 : voir Annexe 1.

WEIGELT 1969 : Morris A. WEIGELT, *Diatessaric Harmonies of the Passion Narrative in the Harclean Syriac Version*, ThD dissertation, Princeton Theological Seminary, Princeton.

WILKINSON 2016 : Robert J. WILKINSON, « Constructing Syriac in Latin: Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half (c. 1550-c. 1700): An Account of Grammatical and Extra-Linguistic Determinants », *BABELAO* 5, p. 169-283.

WILLARD 2009 : Louis C. WILLARD, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*, Berlin (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 41).

ZAHN 1900 : Theodor ZAHN, « Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der urssprüngliche Kanon der Syrer », *Neue kirchliche Zeitschrift* 11, p. 788-806.

Le *Diatessaron* syriaque

Jan Joosten
Université d'Oxford

La question de la langue d'origine du *Diatessaron* continue à faire couler de l'encre[1]. Après une période durant laquelle la plupart des spécialistes penchaient pour une origine syriaque, des voix dissidentes ont tout récemment plaidé une nouvelle fois pour une origine grecque[2].

Considéré dans l'abstrait, le problème peut sembler insoluble. Il est peu probable qu'une traduction syriaque des quatre Évangiles existait avant la création du *Diatessaron*, autour de 170 après J.-C. Même dans les églises de langue grecque, la lecture des quatre évangiles ne s'est imposée qu'à partir de la fin du second siècle. Si donc l'harmonie a tout de suite été créée en langue syriaque, cela a dû se faire à partir de manuscrits grecs des évangiles séparés. Autrement dit, même un original syriaque implique la traduction de textes grecs. Les indices d'un substrat grec ne prouvent pas que l'harmonie a été composée en grec. Inversement, un original grec a pu être traduit rapidement en syriaque, et pourquoi pas par l'auteur lui-même. L'existence de textes en syriaque ou dérivant d'un texte syriaque ne donne aucune garantie par rapport à la langue de la version d'origine. Comment donc décider entre les scénarios possibles ?

Les problèmes philologiques ne doivent pas être considérés dans l'abstrait, mais en se fondant sur une analyse minutieuse des données textuelles. Seulement, pour le *Diatessaron*, le matériau textuel lui-même pose problème. Le *Diatessaron* est connu par un fragment grec couvrant quelques versets et par de nombreuses citations en syriaque. Le texte courant le plus ancien est un manuscrit latin du sixième siècle. En l'absence

1. Pour le *Diatessaron* en général voir Zahn 1881 ; Petersen 1994 ; Schmid 2013. Schmid s'érige en juge dans un débat dont il est l'un des principaux instigateurs, ce qui n'est pas idéal.
2. Pour l'hypothèse d'un original syriaque, voir Petersen 1986 et Petersen 1994, p. 90. Pour une origine grecque, voir Schmid 2013, p. 115-116, note 5.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 55-66.

d'un texte de base il faut recourir à des reconstructions. Une telle démarche fragilise forcément la démonstration.

Il ne s'agit pas cependant d'une question purement théorique. En effet, il en va du contexte culturel et ecclésial de l'harmonie. En empruntant une approche globale, une réponse paraît possible. Plusieurs indices convergent pour montrer que le *Diatessaron*, en dépit de son nom grec, avait depuis le début été conçu et élaboré comme une harmonie syriaque[3].

Quelques données historiques

Dans les textes dont nous disposons, le *Diatessaron* est mentionné pour la première fois dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, œuvre achevée en 324 après J.-C. :

> [...] Ὁ Τατιανός, συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νύν φέρεται.
>
> « [...] Tatien, ayant assemblé, je ne sais comment, une certaine combinaison et collection des évangiles, l'a appelée l'*À-travers-quatre*, lequel est même accepté jusque maintenant par quelques-uns. » (*Hist. eccl.* IV, 29, 6).

Cinquante ans plus tard, Épiphane fait référence au *Diatessaron* – dont « on dit qu'il a été créé par Tatien » – dans son *Panarion* (46, 1, 8-9). En dehors d'Eusèbe et d'Épiphane, l'écrit est resté inconnu dans l'église de langue grecque. Ni Eusèbe, ni Épiphane, ni aucun auteur grec ne cite expressément le *Diatessaron*[4].

La connexion entre le *Diatessaron* et Tatien qu'établissent Eusèbe et Épiphane ouvre cependant une piste intéressante. Tatien a laissé une apologie grecque, le *Discours contre les Grecs*, dans lequel il livre quelques données autobiographiques : né en Assyrie, il a voyagé à travers le monde en quête de vérité, s'est converti au christianisme suite à la lecture de la Septante et a notamment passé du temps à Rome ; il mentionne expressément l'enseignement de l'« admirable Justin » (*Discours* 18 et 19). Irénée, qui appartient à la même époque, confirme que Tatien fut pendant un temps « auditeur » de Justin Martyr à Rome (*Haer.* I, 28, 1). Le croisement avec Justin nous donne un point fixe dans le temps : le martyr de Naplouse est mort à Rome autour de 165 après J.-C.

3. Le nom grec a pu être donné secondairement à l'écrit, voir Crawford 2013.
4. Les seuls auteurs grecs qui montrent une connaissance du *Diatessaron* sont des Orientaux tels Macaire et Romanos le Mélode, qui ont pu avoir accès à des textes syriaques. Voir Petersen 1994, p. 330-331, p. 341-342 et *passim*.

Épiphane nous informe qu'après la mort de Justin, Tatien quitte Rome, se détourne de la saine doctrine chrétienne et fonde une école en Mésopotamie[5]. L'origine « assyrienne » de Tatien et son retour en Orient pourraient expliquer la rareté des références au *Diatessaron* en Occident. À ce qu'il semble, l'apologète devenu hérésiarque a publié son harmonie en Orient. En effet, le retentissement de l'ouvrage dans l'Église de langue syriaque dépasse de loin les faibles échos dans l'Église de langue grecque. Il s'agit notamment de citations, mais aussi de quelques notices explicites[6]. Parmi les notices, aucune n'est aussi sidérante que celle de Théodoret de Cyr. Écrivant en grec autour de 425, celui-ci raconte comment il a pris soin de faire confisquer et détruire 200 copies du *Diatessaron* – devenu suspect à cause de l'hérésie notoire de son auteur – en usage liturgique dans son diocèse. Il s'agit sans aucun doute de manuscrits syriaques du *Diatessaron* en usage dans les paroisses de langue syriaque de son évêché.

Il est certes possible de contester le lien entre Tatien et le *Diatessaron*, comme l'a fait dernièrement Naomi Koltun-Fromm[7]. L'auteur du *Discours contre les Grecs* a pu retourner en Orient pour y être oublié, l'harmonie a pu être composée par un érudit anonyme ; Eusèbe se serait trompé, les autres auteurs ecclésiastiques l'auraient suivi aveuglément. Il semble plus prudent, cependant, d'accepter les renseignements, somme toute cohérents, que nous livre l'Antiquité[8]. Ceux-ci suggèrent que le *Diatessaron* est d'origine orientale et qu'il est resté oriental jusqu'à sa disparition : diffusé largement dans l'Église de langue syriaque jusqu'au début du Ve siècle, il est ensuite progressivement éliminé pour des raisons doctrinales. Dans l'Église de langue grecque, le *Diatessaron* n'a jamais été reçu.

L'attestation textuelle du *Diatessaron* : la branche orientale

Les données historiques s'accordent en partie avec l'attestation textuelle du *Diatessaron*. Sans entrer dans tous les détails – le catalogue des témoins du *Diatessaron* contenu dans l'ouvrage de William Petersen, *Tatian's Diatessaron*, occupe plus de 40 pages[9] – nous présenterons brièvement quelques témoins principaux.

5. Sur les problèmes chronologiques, voir PETERSEN 1994, p. 71.
6. PETERSEN 1994, p. 38-67.
7. KOLTUN-FROMM 2008.
8. Plusieurs auteurs ont essayé de démontrer une communauté d'idées entre le *Discours* et le *Diatessaron*, voir dernièrement CRAWFORD 2015.
9. PETERSEN 1994, p. 448-489. Pour les détails de publication des témoins, je renvoie à ces pages.

Le fragment de Dura Europos

En Orient, on rencontre pour commencer un fragment grec retrouvé lors des fouilles à Dura Europos. Le fragment contient une harmonie de quelques versets de la Passion de Jésus : Mt 27, 55-56 // Mc 15, 40-41 // Lc 23, 49 + Lc 23, 54 + Mt 17, 57 // Mc 15, 42-43 // Lc 23, 50-51 // Jn 19, 38. L'éditeur du texte, Carl Kraeling, identifia le texte comme appartenant au *Diatessaron* et cette identification fut pendant longtemps acceptée par tous[10]. Dans un article paru en 1999, D. C. Parker, D. G. K. Taylor et M. S. Goodacre ont contesté l'appartenance de ce fragment au *Diatessaron*[11]. Comme j'ai pu le démontrer dans un article paru en 2003, l'approche de ces savants doit être rejetée : la trame harmonique du fragment correspond à celle d'autres témoins du *Diatessaron* dans une proportion qui ne peut s'expliquer par le hasard[12].

Pour des raisons archéologiques, le fragment est à dater avant 256/7, l'année de la destruction du site. Il est fort possible qu'il remonte au début du IIIe siècle ou même à la fin du IIe[13]. Ce témoin confirme donc la date du *Diatessaron* qu'on peut établir en suivant les témoignages d'Irénée et d'Épiphane : peu d'années après 165. Il est inutile de souligner que le fragment confirme également la provenance et la circulation orientales du *Diatessaron*.

Comme il a déjà été dit ci-dessus, le fragment de Dura est l'unique témoin textuel de langue grecque. Il rend probable l'existence d'un *Diatessaron* grec. Beaucoup de chercheurs en concluent que le *Diatessaron* était à l'origine un écrit grec[14]. Mais le fragment ne fournit pas de bons arguments au débat sur la langue d'origine. Un *Diatessaron* grec a très bien pu être retraduit en grec à partir d'un texte syriaque. Il est possible également que l'écrit dont le fragment faisait partie n'était pas une harmonie complète, mais un texte harmonisé de l'histoire de la Passion seulement.

Le texte syriaque des Évangiles aux IIIe et IVe siècles

Les citations syriaques du texte des Évangiles les plus anciennes représentent toutes, semble-t-il, l'harmonie de Tatien. Aphraate cite abondamment le texte des évangiles dans une version tirée vraisemblablement du *Diatessaron*. Le *Commentaire sur le Diatessaron* d'Éphrem, attesté en entier en arménien et pour une bonne partie en syriaque (107 sur 134 folios), révèle

10. Kraeling 1935.

11. Parker, Taylor & Goodacre 1999.

12. Joosten 2003.

13. Parker, Taylor & Goodacre 1999.

14. Par exemple Kraeling 1935 ; Watson 2016.

la structure globale de l'harmonie et transmet de nombreuses citations. Un très grand nombre de citations probables se trouvent dans d'autres écrits d'Éphrem et chez d'autres auteurs syriaques. Une partie de ces citations a été collectionnée par I. Ortiz de Urbina dans une édition prestigieuse[15].

Le texte du *Diatessaron* se retrouve également dans les traductions syriaques des Évangiles. La version Vieille syriaque, représentée par deux manuscrits assez différents (Curetonien et Sinaiticus), se fonde sur des manuscrits grecs, mais conserve tout de même beaucoup de matériau diatessaronique[16]. La dépendance de la Vieille syriaque du *Diatessaron* se manifeste par une foison d'indications diverses. Elle est reconnue par les meilleurs spécialistes[17]. Elle est contestée par quelques chercheurs récents tels Jeffrey Paul Lyon et Giovanni Lenzi, mais leurs arguments n'arrivent pas à convaincre[18]. Il est impossible de démontrer cette dépendance dans le cadre du présent exposé, mais un exemple illustrera la solidité des arguments allant dans ce sens :

Lc 2, 4-5

Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ
εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ,
διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ,
ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ.

ܗܘ ܕܐܙܠ ܐܦ ܝܘܣܦ ܡܢ ܓܠܝܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܢܨܪܬ
ܠܝܗܘܕܝܐ ܠܩܪܝܬܐ ܕܕܘܝܕ ܕܡܬܩܪܝ ܒܝܬ ܠܚܡ
ܡܛܠ ܕܗܘ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܗܝ ܘܡܢ ܫܘܟ̈ܢ ܕܕܘܝܕ
ܕܢܬܟܬܒ ܥܡ ܡܪܝܡ ܕܡܬܚܬܢ ܠܗ ܗܝ ܒܛܢܐ

Le manuscrit sinaïtique (le Curetonien est ici lacuneux) s'écarte du texte grec de plusieurs manières. Une différence marquée se situe dans l'ordre des phrases : S transpose le v. 5 (« afin de se faire inscrire avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte ») à l'intérieur du v. 4, après la désignation des termes du voyage de Joseph et avant la phrase qui révèle la raison de ce voyage.

Texte grec

« Joseph aussi monta de la Galilée, de la ville de Nazareth,
pour se rendre en Judée, dans la ville de David, appelée Bethléhem,

15. Ortiz de Urbina 1967.

16. Un troisième manuscrit vient d'être découvert et sera publié par Sebastian Brock et David Taylor, voir entre-temps Brock 2016.

17. Voir la contribution de Jean-Claude Haelewyck au présent volume.

18. Lyon 1994 ; Lenzi 2006.

parce qu'il était de la maison et de la famille de David,
afin de se faire inscrire avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte. »

S

« Joseph aussi monta de la Galilée, de la ville de Nazareth,
pour se rendre en Judée, dans la ville de David, appelée Bethléhem,
afin de se faire inscrire avec Marie, sa femme, qui était enceinte,
parce que tous deux étaient de la maison de David. »

La raison de cette transposition saute aux yeux : selon le texte de S, non seulement Joseph était de la maison de David, mais sa femme également : « parce que tous deux étaient de la maison (< "et de la famille") de David » ; cette information ne pouvait être communiquée qu'après la mention de Marie.

L'idée selon laquelle Joseph et Marie étaient tous deux descendants de David ne se trouve pas dans le texte grec du Nouveau Testament[19], mais elle se rencontre dans plusieurs témoins du *Diatessaron* : dans une citation chez Aphraate, dans le *Commentaire sur le Diatessaron* d'Éphrem ainsi que dans le *Diatessaron* médiéval néerlandais[20]. Que faut-il conclure ? Si la réécriture du texte évangélique de Lc 2, 4-5 en S est due, au moins en partie, à une modification propre au *Diatessaron*, il s'ensuit que le texte syriaque de S est lui-même diatessaronique. Comme dans beaucoup de passages de la Vieille syriaque, S n'est pas ici une traduction à nouveaux frais. Le « traducteur » a simplement pris dans le *Diatessaron*, avec lequel il était familier, l'équivalent du texte grec qu'il avait devant les yeux.

S diverge du texte grec de Nestle-Aland par quelques autres traits encore :

1. transposition v. 5 (avec *Diatessaron*), voir ci-dessus ;
2. ܡܢ ܢܨܪܬ ܕܓܠܝܠ ܐܝܬ ܗܘ « de Nazareth, une ville de Galilée » ;
3. inversion à l'intérieur du v. 5 : « afin de se faire inscrire avec M… » → « avec M… afin de se faire inscrire » ;
4. ܡܪܝܡ ܐܢܬܬܗ « Marie *sa femme* » (avec *Vetus Latina*) ;
5. ܘܠܐ ܟܠ ܡܫܦܚܬܐ ܗܘ om « et de la famille » (cf. Lc 1, 27).

Sans essayer de les expliquer, il importe de faire remarquer que plusieurs de ces variantes (notamment 2. et 3.) se rencontrent également dans la Peshitta :

ܗܠܟ ܡܪܝܡ ܥܡ ܝܘܣܦ ܕܐܝܬ ܗܘ ܒܝܬ ܓܢܙܐ ܕܓܠܝܠ
ܠܡܥܒܕ ܠܗܘܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬ ܠܚܡ ܕܐܬܩܪܝ ܒܝܬ ܠܚܡ

19. Que Marie était de la tribu de David est affirmé également dans le Protévangile de Jacques 10, 1 et par Bède.

20. Pour Aphraate et Éphrem voir Zahn 1881, p. 118.

ܡܫܝܚܐ ܕܗܘ ܡܫܚ ܒܗ ܐܠܗܐ ,ܡܠܟܘܬܐ ܠܟܠ
ܥܡܡܐ ܕܒܥܘ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܝ ܒܫܡܗ

Cette continuité entre la Vieille syriaque et la Peshitta indique que l'héritage diatessaronique perdure longtemps et ne disparaît que graduellement. Tout au long de l'histoire du texte du *Diatessaron* en Orient, on observe une évolution allant d'un texte rempli de variantes plus ou moins uniques vers un texte beaucoup plus conforme au texte reçu dans l'Église grecque (lui-même, il est vrai, non entièrement homogène). Ce n'est qu'avec les nouvelles traductions ultra-littérales telle la Harqléenne que l'Église syriaque s'alignera finalement sur le texte évangélique de l'Église grecque.

Le Diatessaron *arabe*

Enfin, un texte complet du *Diatessaron* est conservé dans une harmonie évangélique arabe du Xe siècle environ. L'ordre des péricopes du texte arabe suit de près celui que l'on connaît par le *Commentaire* d'Éphrem. Cependant, le *texte* se conforme généralement au texte syriaque de la Peshitta. Au second chapitre de l'harmonie, Lc 2, 4-5 est donné très précisément selon la Peshitta. Les seuls « tatianismes » du texte arabe sont ceux qui avaient été conservés dans la version syriaque officielle.

Autres témoins orientaux

D'importants échos du *Diatessaron* se rencontrent également dans les littératures arménienne et géorgienne, ainsi que dans des citations et allusions chez quelques auteurs grecs en Orient (notamment Macaire et Romanos le Mélode). Il existe une harmonie persane, mais sa structure diverge beaucoup de celle du *Diatessaron* et le lien entre les écrits n'est pas clair. Pour tous ces témoins, l'ouvrage de Petersen donnera des indications précieuses.

La tradition orientale du *Diatessaron* correspond assez bien à ce que le survol historique présenté ci-dessus fait attendre. La documentation est abondante en Orient ; elle commence autour de l'an 200 et devient plus rare après le Ve siècle ; elle continue dans les marges jusqu'au Xe et au-delà ; l'essentiel de la documentation est en langue syriaque.

Il est difficile de se prononcer sur l'arrière-plan ecclésiastique du texte grec auquel appartenait le fragment du Dura. De même, le *Sitz im Leben* du *Diatessaron* arabe n'est pas évident. En revanche, il est clair qu'en milieu syrophone, le *Diatessaron* a servi pendant des siècles comme l'unique texte de l'évangile. Pour l'église de langue syriaque aux IIIe et IVe siècles, le *Diatessaron* était simplement « l'évangile ».

L'attestation du texte du *Diatessaron* : la branche occidentale

Avant d'attaquer de front la question de la langue d'origine, il nous faut faire un détour. De façon surprenante, le *Diatessaron* est connu également en Occident. Le *Codex Fuldensis* de l'an 546 et de nombreux manuscrits du IXe au XIIIe siècle offrent un texte latin suivant l'ordre du *Diatessaron* arabe – avec quelques exceptions – mais avec un texte entièrement aligné sur la Vulgate. Il existe également des harmonies italiennes, néerlandaises et allemandes s'étalant du IXe au XIVe siècle. À cela s'ajoute un grand nombre de témoins apocryphes indirects tels un Évangile de Matthieu en hébreu, des Vies de Jésus rimées et le fameux Évangile de Barnabé.

La tradition occidentale soulève des questions épineuses. Comment l'harmonie de Tatien, publiée en Orient, est-elle parvenue en Europe ? Quel est le lien entre les deux branches de la tradition textuelle ? Les réponses à ces questions sont controversées. Schématiquement, on peut distinguer deux écoles. Les spécialistes des littératures latine, néerlandaise, italienne, etc. tendent à regarder les textes médiévaux comme des élaborations tardives sur la base du *Codex Fuldensis*, et celui-ci comme le fruit d'un transfert unique entre l'Orient et l'Occident au VIe siècle ou peu avant. Pour leur part, les spécialistes du *Diatessaron* ramènent volontiers toute la tradition occidentale à une harmonie de type Vieille latine, aujourd'hui perdue, remontant au IIIe siècle et traduite directement du syriaque.

La leçon selon laquelle Joseph et Marie étaient tous deux descendants de David peut servir d'exemple une fois de plus. Comme il a été signalé ci-dessus, elle n'apparaît pas seulement chez Aphraate et Éphrem et dans la Vieille syriaque mais également dans l'harmonie néerlandaise (manuscrit de Liège). Cette information manque dans le *Codex Fuldensis*, dont le texte, faut-il le rappeler, suit pas à pas la Vulgate. Faut-il donc penser que l'harmonie néerlandaise l'a reçue par une transmission textuelle remontant par un autre biais au *Diatessaron* originel ? Le modèle latin était-il de type Vieille latine, et contenait-il cette leçon ? Ou bien le traducteur néerlandais l'a-t-il trouvée dans un écrit exégétique quelconque et l'a-t-il intégrée à son texte sans se rendre compte qu'il rejoignait ainsi l'harmonie de Tatien[21] ?

Il n'est pas facile de répondre à ces questions. On peut cependant douter de leur importance pour la question de la langue d'origine du *Diatessaron*. Certains chercheurs ont pensé que les textes latins plaidaient en faveur d'une origine grecque du *Diatessaron* : il leur semblait qu'un passage du syriaque en latin était peu probable et que la médiation par un texte grec devait

21. La glose *Non solum ad Ioseph, sed ad Mariam hoc referendum est* apparaît dans la *glossa ordinaria* en Luc 1, 27 *de domo Dauid*, le verset où l'harmonie de Liège a la leçon.

être postulée. Cependant, la plupart des spécialistes ne retiennent pas ce genre d'argument, non seulement à cause de son caractère théorique, mais aussi parce qu'il ne s'accorde pas avec les faits. Il existe un grand nombre de variantes « syro-latines » dans le texte des Évangiles : des leçons absentes des témoins grecs mais attestées à la fois en syriaque et en latin. Un exemple typique est fourni une fois de plus par les formes textuelles de Lc 2, 4-5. La leçon « Marie, sa femme » n'est pas seulement celle de S, elle se rencontre aussi dans la version Vieille latine, ainsi que dans l'harmonie vénitienne. En revanche, elle n'est attestée dans aucun manuscrit grec de l'Évangile de Luc. Le phénomène des leçons syro-latines est complexe et n'a pas été élucidé entièrement. Il montre néanmoins qu'il est problématique d'utiliser la tradition occidentale pour prouver la primauté d'un *Diatessaron* grec.

Les sources du *Diatessaron*

Jusque-là les données favorisent l'hypothèse d'une origine syriaque, mais sans apporter de preuve réelle. Il existe cependant un faisceau d'arguments plus probants. Comme il a été dit ci-dessus, le rapport au texte évangélique ne peut révéler la réponse à notre question : il est impossible de savoir s'il y a eu harmonisation, puis traduction, ou, à l'inverse traduction, puis harmonisation. Mais le texte grec des quatre Évangiles n'est pas la seule source du *Diatessaron*. Pour composer son évangile unique, Tatien a puisé à au moins une source additionnelle et probablement deux. Procédons de ce qui est relativement certain vers ce qui l'est moins. Ces sources orientent de façon claire vers une composition en syriaque.

La Peshitta de l'Ancien Testament

Pour commencer, il est assez certain que Tatien, dans son traitement des citations vétérotestamentaires, a substitué le texte de la Peshitta de l'AT au texte grec qui figurait dans les évangiles. Un très bon exemple en a été fourni par Sebastian Brock[22] :

Mt 21, 5
εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών·
ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι
πραΰς

Ephr., *Comm.* XVIII, 1

ܐܡܪܘ ܠܒܬ ܨܝܘܢ
ܗܐ ܡܠܟܟ ܡܬܐ ܠܟ
ܥܢܝܐ ܘܪܟܝܒ

22. BROCK 1977.

« **Réjouis-toi**, fille de Sion ! Voici, ton roi vient à toi, **juste** et humble. »

Za 9, 9 (Peshitta)

ܚܕܝ ܒܬ ܨܝܘܢ ܗܐ ܡܠܟܟ ܐܬܐ ܠܟ ܙܕܝܩ ܘܡܫܝܚ ܗܘ ܘܥܢܝܐ ܘܪܟܝܒ ܥܠ ܐܬܢ

« **Sois transportée d'allégresse**, fille de Sion ! … Voici, ton roi vient à toi, **juste**, salvateur et humble. »

Un seul cas ne suffit pas pour prouver la démarche de Tatien. Malheureusement, c'est le seul exemple probant attesté par le *Commentaire*. Cependant la conclusion à laquelle conduit ce cas unique peut être confirmée : dans les Évangiles Vieille syriaque et Peshitta, dans le *Diatessaron* arabe, voire dans les harmonies occidentales, il se trouve beaucoup d'autres exemples où le texte de la Peshitta de l'AT affleure[23].

Si Tatien a utilisé la Peshitta de l'AT comme l'une des sources du *Diatessaron*, cela ne laisse pas de doute sur la langue d'origine. Cette manière de procéder n'a de sens que si l'œuvre a été créée depuis le début en syriaque.

Un évangile araméen

En plus de cela, on soupçonne que Tatien a pu utiliser un « cinquième évangile » à côté des quatre évangiles que nous connaissons. Plusieurs leçons – par exemple celle selon laquelle une lumière s'est manifestée lors du baptême de Jésus, ou celle qui fait s'exclamer les juifs lors de la crucifixion « malheur à nous à cause de nos péchés » – ne s'expliquent pas à partir des évangiles « canoniques », mais sont connues par des traditions évangéliques restées apocryphes[24]. Comme j'ai essayé de le montrer, il est probable que ce cinquième évangile n'était pas écrit en grec, mais en araméen. Quelques leçons qui n'ont pas de vrai parallèle dans les évangiles grecs sont formulées de façon étrange dans le texte syriaque des IIIe et IVe siècles. En Luc 2, 14, par exemple, S donne ܣܒܪܬܐ ܛܒܬܐ ܒܒܢܝ ܐܢܫ « bienveillance aux hommes », ce qui ne correspond à aucun texte grec connu ; en même temps le terme ܣܒܪܬܐ étonne : inconnu en syriaque, il est mieux connu par les dialectes targumiques – en syriaque, « bienveillance » se dit ܪܥܝܢܐ ܒܪ. De façon similaire, S contient l'expression ܒܪ ܕܒܝܪ « le fils élu » en Jn 3, 18. La leçon ne correspond pas

23. Joosten 2001.

24. Petersen 1994, *passim* (voir dans l'*index rerum*, p. 550, « extra-canonical traditions »).

au texte grec τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, et emploie un terme inusité en syriaque, mais bien connu par les Targums.

Ces faits semblent indiquer que Tatien, en plus des évangiles grecs, a employé un évangile – écrit ou oral – qui était connu de la communauté syrophone à laquelle il destinait son harmonie. Si tel était le cas, cela prouverait une fois de plus que le *Diatessaron*, dans sa conception même, était un écrit syriaque. Dans les deux cas, l'emploi de la Peshitta de l'AT et l'emploi de la tradition évangélique araméenne, Tatien aurait agi pour les mêmes motifs. Pour faire accepter son évangile par les chrétiens d'Orient, il a incorporé dans sa composition des éléments déjà connus de ceux à qui il s'adressait.

Conclusions

Les témoignages explicites sur le *Diatessaron* montrent qu'il s'agit d'un écrit publié en Orient qui n'a jamais eu cours dans l'Église de langue grecque. L'attestation textuelle du *Diatessaron* confirme dans les grandes lignes son origine orientale. L'analyse des sources du *Diatessaron* confirme que Tatien avait conçu sa composition depuis l'origine comme un écrit syriaque destiné à la communauté syrophone.

Le fragment de Dura Europos confirme la date du *Diatessaron* et sa circulation en Orient. Même si ce témoin est formulé en grec, cela ne suffit pas pour renverser nos conclusions sur la langue d'origine. Il est probable que le fragment de Dura représente une traduction ancienne de l'harmonie de Tatien, même si cela ne se laisse pas prouver à partir des quelques lignes préservées.

La tradition occidentale garde son énigme. Ulrich Schmid aimerait la suspendre tout entière au *Codex Fuldensis*, mais même lui ne peut expliquer comment ce *Diatessaron* latin émerge au sixième siècle en Italie[25].

25. Schmid 2013. Schmid retourne ainsi aux débuts de la recherche sur le *Diatessaron*, voir Zahn 1881. Zahn lui-même avait évolué avec son temps, voir Zahn 1894.

Bibliographie

Brock 1977 : Sebastian Brock, dans Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, p. 96-98.

Brock 2016 : Sebastian P. Brock, « Two Hitherto Unattested Passages of the Old Syriac Gospels in Palimpsests from St Catherine's Monastery, Sinai », *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 31, p. 7-18.

Crawford 2013 : Matthew R. Crawford, « *Diatessaron*, a Misnomer? The Evidence from Ephrem's Commentary », *Early Christianity* 4, p. 362-385.

Crawford 2015 : Matthew R. Crawford, « "Reordering the Confusion": Tatian, the Second Sophistic, and the so-called *Diatessaron* », *Zeitschrift für Antike und Christentum* 19, p. 209-236.

Joosten 2001 : Jan Joosten, « Tatian's *Diatessaron* and the Old Testament Peshitta », *Journal of Biblical Literature* 120, p. 501-523.

Joosten 2003 : Jan Joosten, « The Dura Parchment and the *Diatessaron* », *Vigiliae Christianae* 57, p. 159-175.

Koltun-Fromm 2008 : Naomi Koltun-Fromm, « Re-imagining Tatian: The Damaging Effects of Polemical Rhetoric », *Journal of Early Christian Studies* 16, p. 1-30.

Kraeling 1935 : Carl H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, London (Studies and Documents 3).

Lenzi 2006 : Giovanni Lenzi, « Differenze teologiche tra la Vetus Syra e il *Diatessaron* », *Liber Annuus* 56, p. 133-178.

Lyon 1994 : Jeffrey Paul Lyon, *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and Translation Method Used in the Old Syriac, the Diatessaron, and the Peshitto*, Leuven (CSCO 548, Subsidia 88).

Ortiz de Urbina 1967 : Ignacio Ortiz de Urbina, *Vetus evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Madrid (Biblia Polyglotta Matritensia 6).

Parker, Taylor & Goodacre 1999 : David C. Parker, David G. K. Taylor & Mark S. Goodacre, « The Dura-Europos Gospel Harmony », dans D. G. K. Taylor (éd.), *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts*, Atlanta (SBL Text-Critical Studies 1), p. 192-228.

Petersen 1986 : William L. Petersen, « New Evidence for the Question of the Original Language of the *Diatessaron* », dans W. Schrage (éd.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*, *Fs H. Greeven*, Berlin (Beihefte zür Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 47), p. 325-343.

Petersen 1994 : William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden (Vigiliae Christianae Supplement 25).

Schmid 2013 : Ulrich Schmid, « Tatian's *Diatessaron* », dans B. D. Ehrman & M. W. Holmes (éds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, second edition, Leiden, p. 115-142.

Watson 2016 : Francis Watson, « Towards a Redaction-Critical Reading of the *Diatessaron* Gospel », *Early Christianity* 7, p. 95-112.

Zahn 1881 : Theodor Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 1).

Zahn 1894 : Theodor Zahn, « Zur Geschichte von Tatians *Diatessaron* im Abendland », *Neue Kirchliche Zeitschrift* 5, p. 85-120.

Les Vieilles versions syriaques des Évangiles

Jean-Claude Haelewyck
Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Les Vieilles versions syriaques des Évangiles[1] ont été transmises par trois manuscrits, à savoir les manuscrits Londres, British Library, Add. 14 451, Sinaï, syriaque 30 et Sinaï, Nouveau Fonds syriaque 37 + 39. Leur texte est apparenté et antérieur à celui de la Peshitta. La première version, la Curetonienne (C ou syr^c), est désignée du nom de son premier éditeur William Cureton ; la seconde, la Sinaïtique (S ou syr^s), du nom du monastère où elle fut découverte ; à la troisième, S. Brock a attribué le sigle NF pour New Finds (ou Nouveau Fonds).

Les manuscrits et les éditions

La Vieille version syriaque curetonienne (C ou syr^c)

Parmi les manuscrits du monastère de la *Virgo Deipara* de Deir es-Surian (Égypte) acquis en 1842 par l'archidiacre Tattam se trouvaient des fragments de même dimension (env. 30 cm × 24 cm) appartenant à un manuscrit ayant contenu les quatre Évangiles. Ces fragments étaient reliés avec d'autres pour former un recueil factice des Évangiles. Après que le manuscrit fut entré à la British Library le 1er mars 1843, les fragments appartenant au même manuscrit des Évangiles ont été séparés des autres et reliés à leur

1. En tradition directe, aucun vestige de Vieille(s) version(s) syriaque(s) n'a été conservé pour les Actes et pour Paul. On en a cependant des traces dans la tradition patristique : pour les Actes, dans un commentaire d'Éphrem († 373) connu par une chaîne arménienne (texte proche de D.05) et pour Paul dans des citations d'une quinzaine d'auteurs dont Éphrem (traduction arménienne d'un commentaire de Paul ; texte proche du *Boernerianus*). Les Épîtres catholiques et l'Apocalypse ayant mis du temps à s'imposer dans les Églises syriaques, il est normal qu'elles n'aient laissé aucune trace dans les Vieilles versions syriaques. Sur ces questions, voir les contributions de D. Phillips et de J.-L. Simonet dans ce même volume.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 67-113.

tour pour former l'actuel manuscrit Add. 14 451[2]. En 1848, William Cureton, conservateur assistant à la British Library, en donna d'abord une édition à tirage limité destinée à circuler parmi les spécialistes[3]. Dix ans plus tard, en 1858, parut son édition princeps contenant une première analyse des principales variantes par rapport au texte de la Peshitta[4]. Dans son catalogue de 1870, William Wright[5] en donna une première description codicologique complète. Peu de temps après, trois folios supplémentaires du ms. furent découverts à Berlin : Staatsbibliothek, Ms. Orient. Quart. 528 (f. 1, 128, 129)[6]. Ils ont été édités d'abord par Roediger en 1872[7] et plus tard par W. Wright[8]. En 1904, Burkitt[9] édita tout ce qui était connu jusqu'alors. Son édition resta longtemps l'édition de référence, jusqu'à la découverte par McConaughy[10] en 1987, au monastère même de Deir es-Surian, d'un dernier folio du manuscrit (contenant Lc 16, 13 – 17, 1).

Le recueil factice contient au f. 88r une note indiquant que les manuscrits appartenant au couvent de l'église de la *Deipara* des Syriens ont été réparés en l'année 1533 des Grecs, à savoir en 1221/1222[11]. On a donc la date à laquelle les fragments ont été réunis pour constituer le recueil factice. Une autre note, au f. 1r, écrite dans une cursive du Xe siècle, signale que le ms. a appartenu à un moine nommé Ḥabibai qui en a fait don au monastère[12]. Ce sont là les seules indications chronologiques contenues dans le manuscrit. Toutefois l'écriture, aux dires des spécialistes qui ont étudié le manuscrit, date du Ve siècle. Mais, quand il s'agit de préciser, des

2. Les autres fragments ont été ajoutés aux manuscrits auxquels ils appartenaient originellement.
3. Cureton 1848 ; les variantes sont discutées p. VI-LXIII.
4. Cureton 1858.
5. Wright 1870, Part I, p. 73-75 (cod. CXIX).
6. Voir http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht.
7. Roediger 1872.
8. Wright sans date.
9. Burkitt 1904.
10. McConaughy 1987 ; il s'agit du folio 2 du 17e cahier. Voir Brock & Van Rompay 2014, p. 379 (fragment 9).
11. ܟܬܒܗ ܕܡܪܝ ܒܪܠ ܒܝܕ ܐܝܢ ܟܬܒ ܐܒܗܝܢ ܟܝܐ ܐܠܐ ܒܥܕ etc.
12. ܟܬܒܗ ܕܡܪܝ ܒܪܠ ܒܝܕ ܟܒܥܝ ܐܝܢ ܒܥܒ ܐܝܢ ܒܥܒ ܟܝ ܟܬܒ ܐܒܗܝܢ ܟܝܒܗ ܐܝܢ etc.

divergences apparaissent : Burkitt[13] le situe au début du Ve siècle, Cureton[14] vers le milieu et Wright[15] vers la fin.

Le manuscrit contient 88 folios écrits en estrangelo sur deux colonnes (de 22 à 26 lignes). Des folios manquent après les f. 38, 40, 51, 52, 53 et 72. Les folios 12-15 et 88 sont des additions postérieures (des XIIe et XIIIe siècles) qui complètent à partir de la Peshitta les passages manquants respectivement de Mt (8, 23 – 10, 31) et de Lc (24, 44-53) ; le dernier folio (88) est palimpseste[16]. Les cahiers étaient signés avec des lettres syriaques (ainsi au f. 43r). On estime le nombre originel des folios à 180 répartis en 18 cahiers[17]. C'est donc un peu moins de la moitié du texte des Évangiles qui nous a été conservée. Et dans l'ordre inhabituel Mt – Mc – Jn – Lc. En voici le contenu :

- Matthieu : 1, 1 – 8, 22 ; 10, 32 – 23, 25a
- Marc : 16, 17b-20 suivi immédiatement de
- Jean : 1, 1-42 ; 3, 5b – 8, 19a ; 14, 10b-12a.15b-19a.21b-24a.26b-29a
- Luc : 2, 48b – 3, 16a ; 7, 33b – 24, 44a

Par chance le titre de l'ensemble a été conservé en tête de l'Évangile de Mt[18]. On lit en effet au f. 1v les mots ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܦܪܫܝܩ ܕܡܬܝ, à savoir « Évangile des (livres) séparés. Matthieu »[19]. Évangile des livres séparés par opposition à « Évangile des livres mélangés » (ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܡܫܠܒ), à savoir le *Diatessaron*.

La Vieille version syriaque sinaïtique (S ou syr^{s})

Le manuscrit Sinaï, syriaque 30 est un palimpseste du monastère Sainte-Catherine du Sinaï contenant en écriture inférieure le texte des quatre Évangiles (avec des lacunes, voir plus loin). Il a été repéré pour la

13. Burkitt 1904, vol. 2, p. 13.

14. Cureton 1858, p. iv.

15. Wright 1870, p. 73.

16. Le texte inférieur contient Lc 1, 65-80 sous forme peshitta.

17. Voir la répartition en cahiers et en folios dans Burkitt 1904, p. 9-12.

18. Les titres courants, les explicit et incipit, quand ils sont conservés, lisent soit « Évangile de » soit simplement « de » suivi du nom de l'évangéliste.

19. Le fait que le mot ܕܦܪܫܝܩ semble être écrit sans les *seyome* du pluriel et que le ms. soit légèrement abîmé devant le nom de l'évangéliste avait conduit Cureton (Cureton 1858, p. vi) à traduire les mots par « Évangile distinct de Matthieu » (il restituait un ܕ avant ܡܬܝ), qu'il interprétait comme renvoyant à une répartition de l'Évangile de Matthieu selon le cycle liturgique annuel. L'hypothèse a été rapidement écartée, car le ms. ne possède aucune caractéristique liturgique. Burkitt 1904, p. 33, a par ailleurs montré que les *seyome* se trouvaient non sur le *riš*, mais sur le *mim* (un des deux points est encore visible).

première fois par Agnes Smith Lewis et par sa sœur Margaret Gibson qui en prirent des photos en 1892. Lors d'une nouvelle campagne en 1893, d'autres photos furent prises, tandis que Bensly, Rendel Harris et Burkitt transcrivaient sur place le texte en s'aidant de réactifs. Leur édition parut en 1894[20]. Cette même année, A. Smith Lewis donna une description plutôt succincte du manuscrit dans son catalogue des manuscrits syriaques du Sinaï[21], ainsi qu'une traduction anglaise[22]. Entre 1895 et 1906, A. Smith Lewis retourna plusieurs fois au Sinaï pour compléter et améliorer, grâce à de nouveaux réactifs, ses lectures antérieures ; ces révisions ont débouché sur de nouvelles publications[23]. En 1910 parut enfin son édition définitive[24] qui devint l'édition de référence[25]. Pour être complet, il faut signaler aussi qu'en 1930 A. Hjelt publia une édition photographique du manuscrit[26]. Il n'est plus possible aujourd'hui de vérifier les leçons du texte car les réactifs ont irrémédiablement endommagé le manuscrit[27].

Le texte supérieur du manuscrit est daté (f. 181v) de 1009 des Grecs, à savoir de 697/698 de notre ère, selon A. Smith Lewis ou de 1090 des Grecs, à savoir 778/779 de notre ère, selon Harris et Burkitt[28]. Il a été écrit par Jean le Reclus « au monastère de Maʿarrat Mesren dans le district d'Antioche ». Il contient des ܗܝܣܛܘܪܝܐ ܕܒܢܝ̈ ܢܫܐ ܒܪ̈ܝܪ̈ܬܐ ܕܒܚܝܪ̈ܬ̈ܐ (« Histoires choisies à propos de saintes femmes »). Pour ce faire, Jean le Reclus a utilisé des parties de cinq manuscrits plus anciens, dont 142 folios d'un *Evangelion da-Mepharreshe*[29] qui, d'après la paléographie, date du début du Ve siècle, voire plus probablement de la fin du IVe siècle.

20. Bensly, Rendel Harris & Burkitt 1894. C'est sur cette édition qu'Albert Bonus a entrepris sa comparaison des deux Vieilles versions syriaques, voir Bonus 1896.
21. Smith Lewis 1894a, p. 43-47.
22. Smith Lewis 1894b.
23. Smith Lewis 1896 et 1897.
24. Smith Lewis 1910.
25. Elle remplace celle de Burkitt 1904, qui n'a pas bénéficié des corrections ultérieures de Smith Lewis.
26. Hjelt 1930.
27. Toutefois de nouvelles techniques mises en œuvre au monastère Sainte-Catherine permettraient d'améliorer certaines lectures, voir www.sinaipalimpsests.org.
28. Il y a en effet une lacune à la fin de la ligne après le mot ܫܥܐ « 9 ». Harris et Burkitt supposent qu'il faut compléter le mot et lire ܫܥܝܢ « 90 », tandis que Smith Lewis (Smith Lewis 1910, p. x) fait l'hypothèse (acceptée par Hatch 1946, p. 97) que le mot se terminait par une fioriture (elles sont fréquentes dans le ms.).
29. S'y ajoutent 4 folios contenant des fragments de l'Évangile de Jean en onciales grecques du IVe ou du Ve siècle, 20 folios contenant les *Actes de Thomas* en syriaque

Les 142 folios actuels sont ce qui reste des 166 folios du manuscrit originel. Ils se répartissent sur 17 cahiers comprenant de 8 à 10 folios[30] avec un texte écrit sur deux colonnes. Voici ce qui a été conservé du texte des Évangiles (dans l'ordre Mt – Mc – Lc – Jn)[31] :

• Matthieu : 1, 1 – 6, 10a ; 8, 3b – 12, 4a ; (12, 4b-6a) ; 12, 6b-25a ; (12, 25b-30a) ; 12, 30b – 16, 15a ; 17, 11b – 20, 24 ; 21, 20b – 25, 15a ; (25, 15b-17a) ; 25, 17b-20a ; (25, 20b-25a) ; 25, 25b-26a ; (25, 26b-31) ; 25, 32-33a ; (25, 33b-37) ; 25, 38 – 28, 7a

• Marc : 1, 12b-44a ; 2, 21b – 4, 17a ; 4, 41b – 5, 26a ; 6, 5b – 16, 8 [omission de 16, 9-20]

• Luc : 1, 1-16a ; 1, 38b – 5, 28a ; 6, 12b – 24, 52

• Jean : 1, 25b-47a ; 2, 16 – 4, 37 ; 5, 6b-25a ; 5, 46b – 18, 31a ; 19, 40b – 21, 25.

Le colophon du manuscrit a été conservé (f. 139v). Je n'en retiens que les premiers mots (avant l'habituelle demande de pardon de la part du copiste) : ܣܘܦܠܐ ܣܝܡܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܒܪܗ ܘܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ ܕܚܕ̈ ܒܚܕ̈ ܥܠ ܕܝܠܝ ܕܦܪܫ̈ܝ ܐܝܢ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܣܪ̈ܬܐ. Encore une fois « Évangile des (livres) séparés », par opposition au *Diatessaron*. On remarquera aussi la forme insolite de la doxologie : « Gloire à Dieu et à son Messie et à son Esprit "sainte" », avec l'Esprit saint au féminin. Cette formulation non conventionnelle suggère que la copie a été réalisée avant les grandes controverses qui ont secoué l'Église syriaque au Ve siècle. Tant la paléographie que le colophon indiquent donc que le manuscrit de la Vieille version syriaque sinaïtique ne peut pas avoir vu le jour après le début du Ve siècle.

On peut noter quelques caractéristiques remarquables du texte des Évangiles dans la Sinaïtique. La finale longue de Mc (Mc 16, 9-20) est absente, de même que la Péricope de la femme adultère en Jn 7, 53 – 8, 11, de même encore que la parole de Jésus sur la croix « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » en Lc 23, 34a. En Jn 18, 13-24, péricope qui relate la comparution de Jésus devant Anne et le reniement de Pierre, l'ordre des versets est bouleversé (13.24.14.15.19-23.16-18) et présente les faits dans un ordre plus satisfaisant du point de vue logique. Toujours en Jn, le verset 5, 4 qui mentionne la présence de l'ange à la piscine de Béthesda, pourrait être absent dans la Sinaïtique[32]. Ces différences seront encore

du Ve siècle, 4 folios d'un *Transitus Mariae* syriaque du Ve ou du VIe siècle, et 12 folios contenant des fragments grecs d'homélies non identifiées datant du VIe siècle. Voir Burkitt 1904, vol. 1, p. 22.

30. Burkitt 1904, vol. 2, p. 23-27.

31. Entre parenthèses les passages en partie illisibles.

32. Le folio est manquant dans la Sinaïtique, mais on peut calculer qu'il n'y a pas assez de place pour copier le v. 4. Il est cependant absent dans la Curetonienne. Le

évoquées plus loin quand on présentera la question des rapports entre les témoins de la Vieille syriaque et entre ceux-ci et le *Diatessaron*.

Signalons enfin que la Sinaïtique et la Curetonienne ont été rééditées en 2002 par Kiraz sous forme synoptique ligne à ligne ; leur texte est comparé à celui de la Peshitta et de la Harqléenne[33]. Wilson, la même année, a réédité ces deux textes qu'il a accompagnés d'une traduction anglaise[34]. Il existe également une concordance syriaque de ces textes[35].

Les manuscrits du Nouveau Fonds (New Finds)

Dans un article préliminaire tout récent, S. Brock[36] signale qu'il a pu identifier le texte inférieur de deux manuscrits palimpsestes comme étant des fragments d'un même manuscrit de la Vieille version syriaque. Le Sinaï NF syr. 37, daté du VIIIe siècle, est constitué de six folios transmettant en écriture supérieure la traduction syriaque des *Sentences* d'Évagre sur la prière[37]. L'écriture inférieure contenant les fragments de la Vieille syriaque peut être datée du VIe siècle[38]. Le second manuscrit, Sinaï, NF syr. 39, à dater du Xe siècle[39], comprend dix-sept folios et demi et donne la traduction syriaque des *Chapitres sur la Perfection* de Diadoque de Photicée (texte syriaque autrement inconnu, à l'exception de quelques citations). Le texte inférieur avec les fragments de la Vieille syriaque est de la même main que le NF syr. 37. Il est certain que les deux témoins appartenaient au même manuscrit comme le montrent des raccords exacts entre les deux textes. En voici le contenu :

- Matthieu : 15, 4 – 16, 20 ; 19, 28 – 21, 21 ; 27, 35-64

témoignage de la Sinaïtique à l'appui de l'absence de ce verset n'est plus indiqué dans NESTLE & ALAND 2012.

33. KIRAZ 2002.

34. WILSON 2002. On observera toutefois que la traduction anglaise qu'il propose du Notre Père en Mt 6, 9-13 ne suit pas le texte syriaque de la Curetonienne (la seule Vieille version syriaque attestée là), mais, paradoxalement, le texte grec ou la Peshitta : « your will » (singulier), « our daily bread », « as we also forgive », « do not bring us » (voir ci-dessous). Dans la parabole du riche et de Lazare (LC 16, 19-31), sa traduction de la Curetonienne correspond au texte de la Peshitta au vs. 24. On ne se fiera donc pas entièrement à cette traduction.

35. LUND 2004.

36. BROCK 2016.

37. Le texte sera publié par P. Géhin, mais voir déjà GÉHIN 2009.

38. PHILOTHÉE 2008, p. 405, propose une datation trop optimiste au IIIe ou au IVe siècle.

39. Selon GÉHIN 2009, p. 82.

• Marc : 1, 32 – 2, 14 ; 6, 3 – 6, 52 ; 10, 47 – 11, 22

• Luc : 1, 50-80 ; 6, 23-48 ; 7, 21-43 ; 9, 47 – 10, 31 ; 12, 27 – 14, 25 ; 18, 31 – 19, 47 ; 23, 8-36

• Jean : 1, 39 – 2, 12 ; 9, 8-32 ; 13, 2-30

La plupart de ces passages se retrouvent dans la Sinaïtique ou la Curetonienne, voire dans les deux. Deux sections sont cependant nouvelles : Mc 1, 44 – 2, 14 et Jn 1, 47 – 2, 12a. Brock les édite, en donne une traduction anglaise et en commente certaines variantes[40].

La Curetonienne (C), la Sinaïtique (S) et les fragments du Nouveau Fonds (NF), témoins de la Vieille version syriaque des Évangiles

Ces différents témoins du IVe/Ve siècle ou du VIe siècle, malgré leurs divergences dont il sera question plus loin, présentent un texte syriaque qui a beaucoup de points communs[41]. Depuis Zahn[42], on s'accorde à penser qu'ils sont le reflet d'une seule et unique traduction qui a dû être réalisée au début du IIIe siècle (précisions plus loin). Bewer est le seul à s'être élevé contre cette affirmation et à détailler ses arguments[43]. Bewer a en effet relevé de nombreuses divergences grammaticales, lexicographiques et phraséologiques entre S et C, et on ne peut pas toutes les expliquer, dit-il, comme étant des différences dialectales. En C des mots grecs sont de temps à autre utilisés en transcription[44] ; en revanche en S on lit le terme syriaque exact. Les omissions et les additions – de S par rapport à C[45] ou des deux par rapport au grec – sont dans beaucoup de cas soutenues par des

40. Brock 2016, p. 13-19.

41. Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir l'édition synoptique de Kiraz 2002. Sur les différences syntaxiques et lexicales entre la Sinaïtique et la Curetonienne, voir Wilson 2002, p. xxxi-xxxviii. Brock 2016, p. 10-12, analyse une série de variantes montrant que le troisième témoin (NF) est bien un manuscrit de la Vieille syriaque, et non un manuscrit de la Peshitta ayant conservé quelques leçons Vieilles syriaques. Les informations données ici dans les pages qui suivent concerneront surtout la Sinaïtique et la Curetonienne. Il faudra attendre l'édition des fragments du Nouveau Fonds, que S. Brock prépare en collaboration avec D. Taylor, pour compléter ces informations.

42. Zahn 1895, col. 17 ; Holzhey 1896, p. 10 ; Bonus 1896, p. iii ; Burkitt 1904, p. 164 ; Lagrange 1920, p. 332-333. Plus récemment, Metzger 1977, p. 39-44.

43. Bewer 1900, p. 66-78.

44. Ainsi μόδιος (Mt 5, 15), τέτραρχος (Mt 14, 1), στολή (Mt 14, 36), ἀνάγκη (Mt 18, 7), πρόσωπον (Mt 18, 10), αἰρέσεις (Lc 23, 25).

45. Voici une liste des versets absents en S mais présents en C : Mt 1, 8b ; 4, 24b ; 5, 25.30.47 ; 6, 5 ; 8, 5* ; 23, 14 ; Mc 16, 9-20 ; Lc 8, 43 ; 9, 55.56 ; 12, 38b ; 22, 43.44 ; 23, 12-14.34 ; Jn 5, 12 ; 14, 10.11. Les additions de S par rapport à C sont moins nombreuses :

témoins grecs, en particulier des témoins du texte « occidental »[46]. On ne peut pas non plus exclure l'utilisation d'un modèle grec différent[47]. Toutes ces observations de Bewer sont exactes, mais on a critiqué la conclusion qu'il en tire, à savoir qu'il s'agit de deux traductions du grec faites de manière totalement indépendante, les ressemblances s'expliquant par le fait que leurs auteurs ont été formés dans une même école de traduction. Pour Hjelt[48], qui suit Lewis, c'est l'arbre qui cache la forêt ! En effet, de larges portions du texte évangélique sont identiques en S et C : mot pour mot, ligne pour ligne. Il en veut pour preuve le libellé du chapitre entier en Lc 23 où, à quelques mots près, les deux textes se correspondent. Il s'agit bien de deux recensions d'un même texte. Les différences s'expliquent par le fait qu'entre l'archétype de la Vieille version syriaque (début du IIIe siècle, voir plus loin) et les deux témoins qui sont parvenus jusqu'à nous, deux siècles se sont écoulés[49]. Il y a probablement eu d'autres copies aujourd'hui perdues. Au fur et à mesure que le texte a été transmis, des modifications sont apparues. Dès lors, rien d'étonnant à ce qu'il y ait des divergences grammaticales, lexicographiques et phraséologiques entre S et C (contre le premier argument de Bewer). On peut expliquer aussi qu'à un moment donné de l'évolution de la traduction de la Vieille version

Lc 11, 36 ; 14, 13 ; 19, 32 ; 23, 20 ; Jn 6, 13 ; il s'agit chaque fois de quelques mots (pas de versets entiers).

46. Le détail en est donné en Bewer 1900, p. 73-75. Quelques exemples d'omissions : Mt 1, 25* (avec *k*) ; 4, 24 (Ss seul) ; 5, 30 (avec D.05) ; 5, 47 (avec *k*) ; 6, 5 (Ss seul) ; 9, 34 (avec D.05 *a k* et Hilaire de Poitiers) ; 10, 13* (avec D.05) ; etc. Bien sûr il ne reprend pas ce qui est inutile pour un syriaque, à savoir les explications données pour les lecteurs grecs : Mt 4, 18 (τὸν λεγόμενον Πέτρον) ; 27, 33 (ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος) ; 27, 46 (τοῦτ' ἔστιν Θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέτιπες). Voir aussi Mc 3, 17 ; 7, 34 ; 15, 34 ; Jn 1, 38.41 ; 4, 25 ; 9, 7 ; 11, 16 ; 20, 16.24 ; 21, 2. Il en a toutefois laissé deux : Mt 1, 23 (« Emmanuel, ce qui se traduit Dieu avec nous ») et Jn 1, 42 (« Céphas, ce qui veut dire Pierre »). Parmi les additions, qui sont beaucoup moins nombreuses, je note surtout Mt 10, 23 (+ « et si dans une autre on vous poursuit, fuyez dans une autre » avec D.05 *Vetus Latina* et d'autres témoins) et Lc 23, 37 (« salut, roi des Juifs » au lieu de « si tu es le roi des Juifs », + « le couronnant aussi d'une couronne d'épines » avec D.05 et *c*) qui ont vraiment du poids ; les autres sont moins significatives. Voir aussi Lagrange 1920, p. 333-334.

47. Bewer signale en particulier Mt 5, 2 (καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοῖς λέγων) où C correspond au grec, mais où S suppose une leçon de ce type : καὶ ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς. La variante est signalée dans la synopse de Nestle & Aland 1976, mais elle est absente dans l'apparat de l'édition du texte grec en Nestle & Aland 2012.

48. Hjelt 1903, p. 83-95.

49. Cette distance chronologique avait déjà été soulignée par Baethgen 1885, p. 9-11, qui ne connaissait que C.

syriaque, le besoin se soit fait sentir de mieux correspondre au grec (contre le 2e argument de Bewer). Le 3e argument de Bewer ne tient pas non plus : les deux traductions de Lc 23 en S et C reposent en définitive sur le même texte grec. Les différences entre les deux peuvent s'expliquer par des révisions qu'auraient subies S et C comparés à l'archétype de la Vieille version syriaque, comme Joosten l'a du reste souligné plus récemment[50].

J. Joosten[51], dans son étude sur Mt, a analysé des passages où S et C partagent des leçons qui résultent d'une mauvaise compréhension du grec. Ces deux textes sont donc bien apparentés. Et comme ces variantes ne se retrouvent dans aucun autre témoin de Mt (ou des parallèles synoptiques), il en conclut qu'elles proviennent de l'archétype de la Vieille version syriaque.

• Mt 2, 18 : « Rachel *pleure* ses enfants ». En grec le participe (κλαίουσα) fonctionne comme le prédicat de la phrase, ce que S et C n'ont pas compris : ils l'ont rendu par un participe (ܒܟܝܐ) qu'ils ont rattaché au mot « voix » qu'ils ont ajouté (« une voix est entendue en Rama … *la voix de* Rachel *qui pleure* ses enfants »). Cette leçon isolée remonte à l'archétype de la Vieille version syriaque.

• Mt 5, 32 : « quiconque répudie sa femme … *hormis le cas de fornication* » : le παρεκτὸς λόγου πορνείας a été rendu par ܠܐ ܥܠ ܦܬܓܡܐ ܕܙܢܝܘܬ ܠܚܘܕ « sans qu'il soit parlé d'adultère à son propos », une traduction isolée qui suppose une source identique, à savoir l'archétype de la Vieille version syriaque de Mt.

• Mt 8, 9 : « ainsi moi je suis soumis à une autorité avec des soldats sous mes ordres » (καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας) : le texte de S (ܐܦ ܐܢܐ ܒܪ ܫܘܠܛܢܐ ܐܢܐ ܠܝ ܬܚܝܬ ܓܒܪ̈ܐ ܕܥܒܕܝܢ ܠܝ) résulte d'une mauvaise compréhension du grec : ὑπὸ ἐξουσίαν a été rattaché à ἔχων « j'ai sous mon autorité des soldats ». C reproduit S mot pour mot mais ajoute quelques additions qui veulent mieux correspondre au grec.

• Mt 15, 22 : « or voici qu'une Cananéenne, étant sortie de ce territoire (de Tyr et Sidon), se mit à crier » : S et C ont compris que la Cananéenne était venue exprès de Tyr et Sidon pour rencontrer Jésus (ܐܬܬܐ ܐܡܐ ܟܢܥܢܝܬܐ ܡܢ ܛܘܪܘܣ ܘܨܝܕܘܢ ܕܐܬܬ ܠܡܚܙܐ ܠܝܫܘܥ). Cette interprétation, possible en grec si on ne lit que le verset, mais impossible dans le contexte et d'après le // de Mc 7, 25s, s'origine dans l'archétype de la Vieille version syriaque.

• D'autres variantes mineures (Mt 1, 21 ; 2, 2 ; 12, 34.35b ; 18, 29 ; 20, 11.21.23 ; 21, 30 ; 23, 5.8) montrent que S et C dérivent d'une seule

50. Joosten 1995, p. 29-30.

51. Joosten 1995, p. 6-10.

et unique version Vieille syriaque antérieure. Ces variantes ne sont pas occasionnées par le grec de Mt ni par les passages parallèles des synoptiques, et on ne les retrouve pas dans les passages parallèles en S ou en C (ni en P). Même si on ne peut pas avec certitude indiquer la cause de ces variantes, il est probable que la plupart dérivent de la Vieille version syriaque.

Mais, de S et C, quelle est la forme la plus ancienne ? Un consensus s'est établi autour de cette conclusion : S est plus ancien, en raison du caractère plus libre de sa traduction ; C est plus récent, car on constate en outre qu'il a subi par endroits une révision sur le grec. Ainsi, en Lc 22, la mention de la présence d'un ange à Gethsémani (v. 43) et celle de la sueur de sang (v. 44), absentes en S, ont été rétablies en C ; de même les mots « Jésus prit la parole et dit : Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font » en Lc 23, 34 ont été rétablis en C[52]. Mais l'exemple le plus frappant est l'absence de la finale longue de Mc (16, 9-20) en S et sa présence en C. Il y a encore d'autres exemples (Mt 3, 3 [citation d'Is 40].4 [miel des *montagnes*] ; 4, 9 ; 18, 20 ; Jn 6, 10-13 [multiplication des pains], etc.).

On peut comparer Mt 1, 18-25[53] (toutes les variations sont soulignées) :

52. Ils sont aussi dans le *Diatessaron*, d'après le commentaire d'Éphrem qui cite ces mots à trois reprises : voir Leloir 1966, p. 192, 375-376 et 384.

53. « [18]Voici quelle fut la naissance du Messie. Marie, sa mère, était promise à Joseph. Or, avant qu'ils se soient approchés l'un de l'autre, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit saint. [19]Joseph, son mari, parce qu'il était juste (C : Joseph, parce qu'il était un homme juste), ne voulait pas diffamer Marie et résolut de (C : était résolu à) la répudier secrètement. [20]Il avait résolu cela, lorsqu'un ange du Seigneur lui apparut dans une vision (C + nocturne) et lui dit : Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre (chez toi) Marie, ton épouse (C : ta promise), car ce qui va naître d'elle vient de l'Esprit saint, [21]elle t'enfantera un fils et tu l'appelleras (C : et il sera appelé) du nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple (C : le monde) de ses fautes ; [22]tout cela arrivera afin que s'accomplisse ce qui a été prononcé (C : dit) par le Seigneur par le (C : par la bouche du) prophète Isaïe : [23]Voici que la vierge concevra et enfantera un fils, on l'appellera (C : il sera appelé) du nom d'Emmanuel, ce qui se traduit "Notre Dieu avec nous". [24]Lorsque Joseph se réveilla de son songe, il fit ce que l'Ange du Seigneur lui avait ordonné : il prit (chez lui) son épouse (C : Marie), [25]et elle lui enfanta un fils qu'il appela du nom de Jésus (C : [25]et il habita avec elle dans la pureté jusqu'à ce qu'elle lui enfante un fils qu'elle appela du nom de Jésus). »

	Sinaïtique	Curetonienne
18	ܗܟܢܐ ܕܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܘܬܗ ܕܝܫܘܥ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܡܗ ܕܝܫܘܥ ܒܝܘܣܦ ܩܕܡ ܕܠܐ ܐܬܟܢܫܘ ܬܪܝܗܘܢ ܐܫܬܟܚ ܗܘܬ ܒܒܛܢܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܟܬܝ ܒܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܟܬܝ ܒܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܘ ܐܫܬܟܚ ܗܘܬ ܒܒܛܢܐ ܕܝܫܘܥ ܒܝܘܣܦ ܩܕܡ ܕܠܐ ܐܬܟܢܫܘ ܬܪܝܗܘܢ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
19	ܘܟܕ ܠܐ ܨܒܐ ܒܥܠ ܒܬܘܠܬܐ ܕܐܬܬܗ ܠܗ ܒܓܠܝ ܡܫܬܟܚ ܗܘܐ ܒܒܛܢܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ	ܘܟܕ ܠܐ ܨܒܐ ܒܥܠ ܒܬܘܠܬܐ ܕܐܬܬܗ ܠܗ ܒܓܠܝ ܡܫܬܟܚ ܗܘܐ ܒܒܛܢܐ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
20	ܟܕܐ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܐܡܪ ܠܗ ܝܘܣܦ ܒܪ ܕܘܝܕ ܠܐ ܬܕܚܠ ܡܪܝܡ ܐܢܬܬܟ ܠܡܤܒ ܠܟ ܒܝܬ ܐܢܬܬܟ ܡܪܝܡ ܐܪܝ ܕܒܟܝܬ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܪܝ ܕܒܟܝܬ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ	ܟܕ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܐܡܪ ܠܗ ܝܘܣܦ ܒܪ ܕܘܝܕ ܠܐ ܬܕܚܠ ܡܪܝܡ ܐܢܬܬܟ ܠܡܤܒ ܠܟ ܒܝܬ ܐܢܬܬܟ ܡܪܝܡ ܐܪܝ ܕܒܟܝܬ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܪܝ ܕܒܟܝܬ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ
21	ܘܢܝܠܕ ܒܪܐ ܘܩܪܝܬ ܫܡܗ ܝܫܘܥ ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ ܘܩܪܝܬ ܫܡܗ ܝܫܘܥ ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ	ܘܢܝܠܕ ܒܪܐ ܘܩܪܝܬ ܫܡܗ ܝܫܘܥ ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ ܘܩܪܝܬ ܫܡܗ ܝܫܘܥ ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܝܕܥ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ
22	ܟܕ ܐܬܝܠܕ ܒܪܐ ܕܡܪܝܡ ܐܡܗ ܕܝܫܘܥ ܒܝܘܣܦ ܐܪܝ ܕܗܘ ܐܡܪ ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝ ܒܚܠܡܐ ܠܝܘܣܦ ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝ ܒܚܠܡܐ ܠܝܘܣܦ ܐܪܝ ܕܗܘ ܐܡܪ ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝ ܒܚܠܡܐ ܠܝܘܣܦ ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝ ܒܚܠܡܐ ܠܝܘܣܦ
23	ܗܐ ܒܬܘܠܬܐ ܬܗܘܐ ܒܒܛܢܐ ܘܬܝܠܕ ܒܪܐ ܘܢܩܪܘܢ ܫܡܗ ܥܡܢܘܐܝܠ ܗܘ ܕܬܬܦܫܪ ܐܠܗܐ ܥܡܢ ܗܐ ܒܬܘܠܬܐ ܬܗܘܐ ܒܒܛܢܐ ܘܬܝܠܕ ܒܪܐ ܘܢܩܪܘܢ ܫܡܗ ܥܡܢܘܐܝܠ ܗܘ ܕܬܬܦܫܪ ܐܠܗܐ ܥܡܢ
24	ܘܩܡ ܝܘܣܦ ܡܢ ܫܢܬܗ ܘܥܒܕ ܐܝܟ ܕܡܠܐܟ ܠܗ ܡܪܝ ܘܩܒܠ ܐܢܬܬܗ ܠܒܝܬܗ ܘܩܡ ܝܘܣܦ ܡܢ ܫܢܬܗ ܘܥܒܕ ܐܝܟ ܕܡܠܐܟ ܠܗ ܡܪܝ ܘܩܒܠ ܐܢܬܬܗ ܠܒܝܬܗ
25	ܘܠܐ ܝܕܥ ܒܗ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ ܘܩܪܐ ܫܡܗ ܝܫܘܥ	ܘܠܐ ܝܕܥ ܒܗ ܥܕ ܕܝܠܕܬ ܒܪܗ ܒܟܘܪܐ ܘܩܪܐ ܫܡܗ ܝܫܘܥ

Mises à part les variations orthographiques ou lexicales mineures signalées dans la traduction, on observe que C évite de mentionner que Joseph et Marie étaient mari et femme et qu'ils ont eu commerce charnel, en particulier au v. 19 où C corrige « Joseph, son époux (ܒܥܠ), parce qu'il était juste » en « Joseph, parce qu'il était un homme (ܓܒܪ) juste », au v. 20 où C corrige « ne crains pas de prendre Marie, ton épouse » en « ne crains pas de prendre Marie, ta promise », au v. 24 où C remplace « il prit (chez lui) son épouse » par « il prit (chez lui) Marie ». L'intervention la plus manifeste apparaît au v. 25 où C ajoute « il habita avec elle dans la pureté »[54].

Hjelt est le seul à s'être posé la question de la pluralité éventuelle des traducteurs en S[55]. Ne serait-il pas possible que les différents Évangiles aient été traduits par différentes personnes et à des époques différentes ? Hjelt

54. Mots empruntés au *Diatessaron*, puisqu'ils sont attestés dans le commentaire d'Éphrem au *Diatessaron*, voir Leloir 1966, p. 65-68. Le passage a fait couler beaucoup d'encre, depuis Farrar 1895 (qui renvoie à Conybeare) jusqu'à Lenzi 2006b, p. 137-143, qui a repris le dossier.

55. Hjelt 1903, p. 95-101.

étudie des passages parallèles des Évangiles synoptiques, en particulier les parallèles entre Mt et Mc[56].

		Mt	Mc
Mt 4, 17 ; Mc 1, 15	ἤγγικεν	ܩܪܒ	ܩܪܒ
Mt 4, 18 ; Mc 1, 16	ἁλεεῖς	ܨܝܕܐ ܕܢܘܢܐ	ܨܝܕܐ
Mt 4, 21 ; Mc 1, 19	καὶ προβάς	ܘܙܩ ܙܒܕ	ܘܙܩ ܥܠܝ ܫܠ
Mt 8, 31s ; Mc 5, 11.13	ἀγέλη	ܦܘܓܪܐ	ܚܙܝܪܐ
Mt 8, 33 ; Mc 5, 14	οἱ βόσκοντες	ܪܥܝܐ	ܗܘܘ ܕܪܥܝ
Mt 12, 16 ; Mc 3, 12	ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν	ܕܠܐ ܢܬܕܥܘܢ ܠܗ ܕܠܐ ܢܥܒܕܘܢ	[a]ܕܠܐ ܢܫܪܪܘܢ ܠܗ
Mt 13, 4 ; Mc 4, 4	τὰ πετεινά	ܨܦܪܐ ܕܫܡܝܐ	ܨܦܪܐ
idem	κατέφαγεν αὐτά	ܐܟܠܬܗܝ	ܐܟܠܬܗ
Mt 13, 7 ; Mc 4, 7	καὶ ἀνέβησαν	ܘܣܠܩܘ	ܘܣܩ
Mt 14, 19 ; Mc 6, 39	χόρτος	ܥܣܒܐ	ܥܣܒܐ
Mt 14, 26 ; Mc 6, 19	ἐπὶ τῆς θαλάσσης	ܥܠ ܝܡܐ ܕܛܒܪܝܐ	ܥܠ ܝܡܐ
Mt 14, 32 ; Mc 6, 51	ἐκόπασεν	ܫܟܟ	ܫܟܠ
Mt 15, 6 ; Mc 7, 13	ἠκυρώσατε	ܒܛܠܬܘܢ	ܒܛܠ
Mt 15, 16s ; Mc 7, 18	καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοι ἐστε; οὐ νοεῖτε	ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܠܐ ܡܣܬܟܠܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܐ ܡܒܝܢܝܢ ܐܢܬܘܢ	ܐܦ ܐܢܬܘܢ ܠܐ ܡܒܝܢܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܐ ܡܣܬܟܠܝܢ ܐܢܬܘܢ
Mt 15, 17 ; Mc 7, 19	εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται	ܦܘܩܕܢܐ ܡܦܩ	[b]ܠܒܝܬ ܡܫܟܐ ܡܦܩ
Mt 15, 26 ; Mc 7, 27	οὐκ ἔστιν καλόν	ܠܐ ܫܦܝ	ܠܐ ܫܦܝ
idem	λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις[c]	ܠܡܣܒ ܠܚܡܐ ܕܒܢܝ ܘܠܡܫܕܐ ܠܟܠܒܐ	ܠܡܣܒ ܠܚܡܐ ܕܒܢܝ ܡܢ ܦܘܬܪܢܘܬܐ ܘܠܡܫܕܐ ܠܟܠܒܐ
Mt 17, 19 ; Mc 9, 28	ἐκβαλεῖν αὐτό	ܠܡܦܩܗ	ܠܡܦܩܗ
Mt 19, 7 ; Mc 10, 4	βιβλίον ἀποστασίου	ܦܛܪ ܫܒܘܩܐ	ܦܛܪ ܫܒܘܩܐ ܕܟܬܒ
Mt 19, 22 ; Mc 10, 22	ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά	ܗܘܐ ܒܥܠ ܩܢܝܢ ܣܓܝܐܢ	ܩܦܐ ܥܠ ܓܒܝܐ ܗܘܐ ܫܪܝ ܣܓܝ
Mt 20, 23 ; Mc 10, 40	οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι	ܠܐ ܗܘܐ ܠܝ ܕܢܬܠ	ܐܠܐ ܡܢ ܕܐܬܛܪ ܠܡܬܠ
Mt 21, 33 ; Mc 12, 1	καὶ ἐξέδετο αὐτόν	ܐܬܐܓܪܗ	ܐܫܟܪܗ
idem	ἀπεδήμησεν	ܐܙܠ	ܐܙܠ

56. Le tableau qui suit reprend tous les exemples signalés par Hjelt (sauf ceux de Mt 20, 23 // Mc 10, 40 et de Mt 27, 46 // Mc 15, 34 concernant la traduction de ἀλλ᾽ οἷς ἡτοίμασται et de ἡλεί ἡλεί car les divergences s'expliquent par une variante grecque, respectivement ἄλλοις et ἐλωί ἐλωί). La critique de Lagrange 1920, p. 333 (« Hjelt a seulement montré qu'un même mot n'est pas toujours traduit de même. Mais cette liberté est un des caractères de la traduction »), n'épuise peut-être pas la question.

Mt 22, 16 ; Mc 12, 14	ἐν (ἐπ') ἀληθείᾳ	ܒܫܪܪܐ	ܒܫܪܪܐ
Mt 22, 23 ; Mc 12, 18	ἀνάστασιν	ܩܝܡܬܐ [d]	ܩܝܡܬܐ
Mt 23, 6 ; Mc 12, 39	πρωτοκαθεδρίας	ܩܕܡܝܬܐ ܬܪܥܐ	ܩܕܡܝܬ ܟܘܪܣܝ
Mt 24, 24 ; Mc 13, 22	ψευδοπροφῆται	ܢܒܝ ܕܫܩܪ	ܢܒܝ ܕܫܩܪ
Mt 24, 29 ; Mc 13, 24	καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς	ܘܠ ܢܗܪ ܣܗܪܐ ܢܬܠ	ܘܠ ܣܗܪܐ ܢܗܪ ܠܐ
Mt 24, 31 ; Mc 13, 27	ἀπ' ἄκρων (ἄκρου)	ܡܢ ܣܦܪ ܥܠܡܐ	ܡܢ ܩܨܐ ܕܐܪܥܐ
Mt 26, 10 ; Mc 14, 6	τί κόπους παρέχετε	ܠܡܐ ܥܒܕܝܢ	ܠܡܐ ܬܒܥܘܢ
Mt 26, 24 ; Mc 14, 21	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται	ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܫܠܡ	ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܟ ܡܫܠܡ
Mt 26, 27 ; Mc 14, 23	εὐχαριστήσας	,ܐܡܪ ,ܒܪܟ	ܒܪܟ
Mt 26, 29 ; Mc 14, 25	ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου	ܡܢ ܒܪܝܬܐ ܕܓܦܢܐ	ܡܢ ܦܪܝ ܕܓܦܢܐ
Mt 26, 37 ; Mc 14, 33	ἀδημονεῖν	ܡܟ ܦ	ܕܚܫܟ
Mt 26, 39 ; Mc 14, 35	καὶ προελθὼν μικρόν	ܥܒܪ ܡܢܝܬ ܡܠܠ	ܡܥܛ ܡܠܠ
Mt 26, 47 ; Mc 14, 43	μετὰ μαχαιρῶν	ܕܣܦܐ	ܕ ܥܡܠܝ ܣܦܣܦܐ [e]
Mt 26, 58 ; Mc 14, 54	ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως	ܕܥܕ ܒܝܬ ܕܟܘܪܝܐ ܕܟܗܢܐ	ܕܥܕ ܒܝܬ ܕܟܘܪܝܐ ܕܟܗܢܐ
Mt 27, 26 ; Mc 15, 15	φραγελλόω	ܒܥܐ ܕܦܩܠ	ܕ ܒܥܐ
Mt 27, 35 ; Mc 15, 24	βάλλοντες κλῆρον	ܡܫܕܝܢ ܓܘܪܠܐ	ܡܫܕܝܢ ܓܘܪܠܐ ܥܠ ܟܣܐ
Mt 27, 46 ; Mc 15, 34	ἐβόησεν/ἀνεβόησεν	ܩܪܐ	ܩܪܐ
Mt 27, 48 ; Mc 15, 36	περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν	ܫܩܝ ܠܗ ܒܣܦܓܐ ܚܠ ܠܗ	ܣܒܐ ܒܣܦܓܐ ܘܫܩܐ
Mt 27, 51 ; Mc 15, 38	καὶ (ἰδοὺ) τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη (ἀπ') ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο	,ܐܬܩܪܥ ܦܪܣܬܐ ܕܗܝܟܠܐ ,ܡܢ ܠܥܠ ܥܕ ,ܬܚܬ ܠܬܪܝܢ ܒܙܥ	,ܐܬܩܪܥ ܡܢ ܠܥܠ ܗܝܟܠܐ ܕܦܪܣܬܐ ܠܬܪܝܢ ܒܙܥ

(a) Le traducteur de Mc (« afin qu'ils ne le fassent pas connaître ») colle au texte grec, ce que ne fait pas celui de Mt (« afin qu'ils ne le disent à personne »).

(b) Le traducteur de Mc n'a pas traduit εἰς τὸν ἀφεδρῶνα (« dans la fosse septique »), peut-être parce qu'il trouvait l'expression choquante. En Mt le mot ܦܪܣܬܐ signifie purification mais aussi excréments.

(c) L'ordre des mots varie en Mc.

(d) Cette expression déroutante (« la vie des morts ») pour rendre le mot résurrection revient encore en Mt 22, 30, mais est absente des autres Évangiles.

(e) Le mot ܣܦܣܦܐ pour traduire glaive décalque le grec σαμψήρα qui a son tour reproduit le persan *šamšer*.

Bien qu'il y ait des passages où Mt et Mc soient identiques (Mt 19, 4 // Mc 10, 14), les variantes sont si nombreuses qu'on doit même exclure, dit Hjelt, que le traducteur de Mc ait connu et utilisé la traduction de Mt. La liberté de traduction de Mt confirme son ancienneté. Il faut en particulier remarquer l'exactitude du traducteur de Mt en ce qui concerne les habitudes juives. Ainsi Mt 9, 18 « chefs » est rendu par ܒܥܠܝ ܕܟܢܘܫܬܐ « le

chef de leur synagogue » ; Mt 23, 5 « ils font bien larges leurs phylactères » est rendu par ܪܚܝܒ ܓܕܝܠܗܘܢ ܕܬܦܝܠܝܢ « ils font bien larges les liens de leurs tephillim » (le traducteur non seulement connaît les tephillim mais sait bien que l'orgueil des pharisiens apparaît dans la largeur des courroies des tephillim) ; au même verset « les franges de leurs vêtements » est rendu par ܙܝܙܝܗܘܢ ܕܟܠܝܐ « les (bords) bleu-pourpre de leurs manteaux » (il connaît la couleur de ces franges !) ; Mt 18, 17 « communauté » est rendu par ܟܢܝܫܬܐ (terme technique pour la synagogue juive) ; Mt 22, 24 « sans avoir d'enfants » est rendu par ܕܠܝܬ ܠܗ ܒܢܝ qui correspond à Dt 25, 5 ; Mt 14, 19 « herbe » est rendu par ܥܣܒܐ « herbe fraîche verte » (il connaît les saisons). Il est donc probable que le traducteur soit un judéo-chrétien (peut-être originaire de Palestine) ; ce qui concorde avec le fait que la plus ancienne communauté d'Édesse était judéo-chrétienne en lien avec la Palestine, ainsi qu'avec la tradition qui veut que l'Évangile de Mt ait été écrit pour des juifs et des judéo-chrétiens de Palestine[57].

Hjelt se livre ensuite[58] à une comparaison entre Mt et Lc pour conclure que le traducteur de Lc n'est pas identique à celui de Mt. Et il est hors de doute, selon lui, que la traduction de Mt est plus ancienne que celle de Lc. Il donne aussi vingt-deux exemples qui montrent que les traducteurs de Lc et de Mc sont différents. Et le traducteur de Lc semble plus récent que celui de Mc. Quelques exemples suffiront.

		Mt	Lc
Mt 3, 11 ; Lc 3, 16	ἰσχυρότερός μου	ܕܡܢ ܕܝܠܝ	ܕܡܢ ܕܫܠܝܛ ܠܝ
Mt 4, 5 ; Lc 4, 9	τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ	ܦܢܝܐ ܕܗܝܟܠܐ	ܩܪܢܐ ܕܗܝܟܠܐ
Mt 8, 5.8 ; Lc 7, 2.6	ἑκατοντάρχης	ܡܐܐ ܓܝܣܪ	ܪܫ ܡܐܐ
Mt 8, 9 ; Lc 7, 8[a]	καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν (τασσόμενος), ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας	ܐܦ ܐܢܐ ܓܒܪܐ ܐܝܬ ܠܝ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܐܢܐ ܫܠܝܛ ܥܠ ܓܝܣܪ ܒܝܕܝ ܐܦ ܐܢܐ ܓܒܪܐ ܐܝܬ ܠܝ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܐܢܐ ܫܠܝܛ ܥܠ ܓܝܣܪ ܒܝܕܝ	ܐܦ ܐܢܐ ܓܒܪܐ ܐܝܬ ܠܝ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܐܢܐ ܫܠܝܛ ܥܠ ܓܝܣܪ ܒܝܕܝ
Mt 14, 1 ; Lc 9, 7	τετραάρχης	ܪܒܥܝ ܕܐܪܥܐ	ܗܪܘܕܣ
Mt 21, 42 ; Lc 20, 17	εἰς κεφαλὴν γωνίας	ܠܪܝܫ ܙܘܝܬܐ	ܠܪܝܫ ܦܢܝܐ
[a] Exemple étudié plus haut.			

Se pose alors la question de savoir si le traducteur plus tardif de Lc a utilisé les traductions de Mt et Mc. Dans l'ensemble le caractère de la traduction de Lc oriente plutôt vers une réponse positive. Il y a plus d'accords entre Mt et Lc qu'entre Mc et Lc, lesquels ne peuvent s'expliquer autrement que par une dépendance directe.

57. Hjelt renvoie à Zahn 1899, vol. 2, p. 262, 267 et suiv., 289, 296 et suiv.

58. Hjelt 1903, p. 102-104.

Qu'en est-il pour l'Évangile de Jean ? Comme il y a peu de parallèles avec les synoptiques, la réponse est moins claire. Il y a toutefois quelques particularités lexicographiques qui permettent une conclusion. Ainsi, en Jn, δαιμόνιον est toujours rendu par ܫܐܕܐ (ܥܒܕܐ plus régulièrement dans les synoptiques), πάσχα par ܦܨܚܐ (syn. ܦܨܚܐ), etc. Jn a donc vraisemblablement été traduit par une autre personne. Mais le caractère plus libre de sa traduction, surtout dans son rendu des expressions concernant la Pâque[59], indique que la traduction a été faite à une date ancienne ; le traducteur n'est pas le dernier en date. Il utilise aussi des expressions rares et originelles : σημεῖα rendu par ܬܘܫܒܚܐ, ὑγιής par ܫܠܡ ; ὄχλος par ܣܘܓܝܐ « foule » ; τὰ ἐγκαίνια par ܚܓ ܕܚܢܘܟܬܐ ܕܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܩܪܝ ܚܢܘܟܐ « la fête appelée Gloire du Sanctuaire » (gloire correspond à l'hébreu *hanukkah*) ; συνέδριον par ܣܘܢܗܕܪܝܢ « complot, stratagème, réunion » qui correspond sans doute plutôt à συμβούλιον ; en Jn, 35 fois on lit ܪܒܝ au lieu de ܡܠܦܢ (cette traduction est quasiment régulière jusqu'au début du chap. 6, ensuite elle n'est plus qu'occasionnelle ; cela signifie qu'au début le traducteur s'est servi de ܪܒܝ, le titre traditionnel dans l'Église, et qu'ensuite il s'est conformé à l'usage de ses devanciers dans la traduction des Évangiles, sans toutefois être conséquent). Un phénomène semblable est attesté en Mt : ܪܒܝ est utilisé 19 fois à la place de ܡܠܦܢ, et régulièrement dans les chap. 8 et 9, plus occasionnellement aux chap. 10 et 11. En Lc, on n'en trouve qu'une seule occurrence (8, 40) ; aucune en Mc.

Au terme de sa démonstration, Hjelt propose pour la traduction des Évangiles dans la Sinaïtique l'ordre chronologique suivant : Mt, Mc, Jn puis Lc. Il observe que c'est précisément l'ordre des livres dans la Curetonienne (mais pas dans la Sinaïtique). Pour la traduction des différents livres, la Curetonienne aurait donc conservé l'ordre chronologique original[60]. Hjelt n'a pas été suivi : les spécialistes expliquent ces variations tout simplement par la liberté des traducteurs.

La date et le milieu d'origine de la Vieille version syriaque

Abordons maintenant la redoutable question de la date et du milieu d'origine de la Vieille version syriaque. On présentera les quatre types d'arguments qui ont été avancés, d'abord les arguments d'ordre historique, ensuite l'analyse des citations du texte évangélique, puis l'étude des rapports entre les deux témoins de la Vieille version syriaque et les autres versions, en particulier la Peshitta de l'Ancien Testament et surtout le

59. Hjelt 1903, p. 105-106.

60. Hjelt 1903, p. 107.

Diatessaron, et enfin l'analyse de la langue en particulier des « anomalies linguistiques » dans les témoins de la Vieille version syriaque. Souvent les arguments sont inextricablement liés, ce qui ajoute encore à la difficulté.

Les arguments d'ordre historique

Burkitt[61] a proposé une explication historique dont il est le premier à reconnaître le caractère hypothétique. Il suppose que l'introduction dans l'Église syriaque des quatre Évangiles sous forme séparée a dû représenter un événement considérable, surtout dans une communauté où existait déjà un rival jusque-là incontesté, à savoir le *Diatessaron*. Il cherche à retrouver dans l'histoire de l'Église syriaque des traces d'une rupture telle qu'elles pourraient être l'indice de l'inauguration d'un nouvel ordre des choses. D'après lui, dans l'Église d'Édesse, dont nous connaissons la succession des premiers évêques[62], une véritable rupture a eu lieu avec Palut (vers 200), successeur d'Aggaï, lui-même successeur d'Addaï. Palut, qui n'a pas pu être ordonné par Aggaï à cause d'une persécution dont ce dernier fut une victime, l'a été par Sérapion, évêque d'Antioche de 190 à 203. Burkitt présente ainsi l'histoire de l'évangélisation d'Édesse : une première mission avec Addaï-Aggaï au milieu du IIe siècle, une mission qui d'abord réussit puis est écrasée par une persécution ; ensuite vient la mission de Tatien, dans le dernier quart du IIe siècle, où apparaît le *Diatessaron* ; en troisième lieu, un nouveau départ est donné sous Palut vers 200 qui reçoit sa mission des mains de Sérapion d'Antioche, dont nous savons qu'il a été actif dans la promotion de l'usage des Évangiles séparés[63]. Les origines des Évangiles séparés sont en lien avec la politique de Sérapion et la mission de Palut vers 200.

Lagrange[64] a proposé de situer l'apparition des Évangiles séparés non plus en Syrie, mais en Égypte. Il explique le peu d'influence de la Vieille version syriaque sur le monde syrien tout simplement par son inexistence avant le temps d'Eusèbe de Césarée (mort en 339). Dans sa *Lettre à Carpien*,

61. Burkitt 1904, p. 206-210. Voici comment il introduit sa recherche : « In offering now a conjecture concerning the historical circumstancies which gave birth to that version of the Gospels I am well aware of its precarious nature in the present state of knowledge » (p. 206).

62. Il renvoie à Tixeront 1888, p. 140 et suiv., 149, 151.

63. Je ne sais d'où Burkitt tire cette information. Certainement pas d'Eusèbe de Césarée, *HE* VI 12, qui nous rapporte seulement que Sérapion avait réfuté les allégations de l'*Évangile de Pierre*, particulièrement honoré par certains chrétiens de l'Église de Rossos.

64. Lagrange 1920-1921.

Eusèbe reprochait à ce dernier d'avoir ruiné l'ordre naturel des Évangiles en créant une synopse, un document apparenté aux harmonies des Évangiles. Les Évangiles séparés s'inscrivent dans ce même mouvement de réaction contre les harmonies. La modernité relative de la Vieille version syriaque est encore indiquée par les rapprochements avec Origène, maître d'Eusèbe. Pour Lagrange, la Vieille version syriaque a dû voir le jour dans la première moitié du IVe siècle à la périphérie du monde syrien, dans quelque monastère d'Égypte, à l'époque d'Eusèbe, peut-être même sous son influence, dépendant de celle d'Origène. L'enracinement égyptien est confirmé, d'après Lagrange, par les liens avec le codex de Freer (W.032), témoin de la diffusion du texte « occidental » en Égypte[65].

Les citations

Les arguments d'ordre historique relèvent essentiellement de l'argument de vraisemblance. On est peut-être en terrain plus assuré avec l'analyse des citations. Burkitt a montré que dans la grande prière de Thomas en prison vers la fin des *Actes de Thomas*, les nos 144-146 pouvaient fournir de précieux indices de datation des Vieilles versions syriaques[66]. On y lit en effet une série d'allusions à des paraboles évangéliques, en particulier à la parabole des mines (Mt 25, 14-30 // Lc 19, 11-28) et à celle des invités au banquet (Mt 22, 1-10 // Lc 14, 15-24).

> « Ton argent que tu m'as donné, je l'ai jeté sur la table : éprouve-le et donne-le-moi avec les intérêts, comme tu t'y es engagé (Mt 25, 27 ; Lc 19, 23). Avec ta mine, j'en ai gagné dix : qu'elle soit ajoutée à ce qui m'appartient, comme tu l'as promis (Lc 19, 16.24). À mes débiteurs j'ai remis la mine : qu'elle ne soit pas réclamée dans ma main qui l'a remise (Mt 18, 23 et suiv.) ! Au banquet je fus invité et je suis venu aussitôt ; au champ, à la charrue et à la femme, j'ai renoncé ; que je ne sois pas rejeté de la noce sans y goûter (Lc 14, 17-20.24) ! Je fus invité à la noce et j'ai revêtu des vêtements blancs ; que j'en sois digne, qu'on ne me lie pas les mains et les pieds et que je ne sorte pas dans les ténèbres extérieures (Mt 22, 11.8.12-13) ! Ma lampe brille de sa lumière : que son maître la garde jusqu'à ce qu'il quitte la salle de la noce, et que je la reçoive (Lc 12, 35-36) ; que je ne la voie pas vaciller par faute d'huile (voir Mt 12, 20). » (146, 2-3)[67]

65. Voir plus loin la section relative au type de texte grec transmis par la Vieille version syriaque.

66. Burkitt 1904, vol. 2, p. 101-106.

67. Poirier & Tissot 1997, p. 1454. J'ai ajouté, avec Burkitt, les références bibliques.

Alors qu'on n'est pas assuré du libellé même du texte du *Diatessaron*, on est certain de son agencement des péricopes évangéliques. On sait ainsi que dans le *Diatessaron* les paraboles des mines (Lc 19) et des talents (Mt 25) étaient notées séparément à différents endroits, alors que celles du festin nuptial (Mt 22) et des invités au banquet (Lc 14) étaient fusionnées. Un utilisateur du *Diatessaron* suivra cette disposition. C'est précisément ce que fait Aphraate[68]. On constate en effet que chez Aphraate les références aux paraboles des mines/talents de Lc 19 et Mt 25 sont séparées par des allusions à la parabole des vignerons homicides (Mt 21, 33-46 // Mc 12, 1-12 // Lc 20, 9-19). Mais quand il traite du vêtement des invités au banquet, qui est une donnée propre à Mt 22, 12-13, Aphraate y mêle deux éléments empruntés à Lc 14, en particulier la notion d'excuse (Lc 14, 18-19 : « je t'en prie, excuse-moi » revient deux fois) et l'expression « goûter de mon dîner » (Lc 14, 24). Qu'en est-il dans la citation des *Actes de Thomas* ? On constate d'abord que les paraboles du festin nuptial (Mt 22) et des invités au banquet (Lc 14) ne sont pas fusionnées, mais bien distinctes, comme dans les Évangiles séparés[69]. En accord avec les Évangiles séparés, et contre le *Diatessaron*, les excuses des invités (champ et épouse) sont rattachées au banquet (Lc 14), de même que la malédiction de l'hôte offensé (Lc 14, 24). D'un autre côté, l'épisode du vêtement et de l'invité rejeté est conservé en lien avec la noce (Mt 22, 12-13). On peut en conclure que les *Actes de Thomas* ne suivent pas le *Diatessaron*. Mais pas davantage la Peshitta, comme Burkitt va le montrer dans la foulée.

Ayant indiqué que les *Actes de Thomas* ne suivent pas le *Diatessaron*, Burkitt se tourne en effet vers la citation du Notre Père (Mt 6, 9-13) qui apparaît en *Actes de Thomas* 144, 1. Il s'agit d'une citation *in extenso* et son texte concorde avec celui de la Curetonienne[70] et du *Diatessaron*[71], mais pas avec celui de la Peshitta, comme le montre le tableau qui suit.

68. Burkitt 1904, vol. 2, p. 101-102.

69. Contrairement à ce qu'affirme Lagrange 1920, p. 338. Mais à l'instar de Smith Lewis 1904, vol. 2, p. 236-237, Lagrange ne fait pas la distinction entre le banquet et la noce : tous deux traduisent par banquet et donc ne rendent plus visible la distinction faite entre les deux récits évangéliques.

70. La Sinaïtique n'est attestée que pour le v. 9 et le premier mot du v. 10, là où il n'y a aucune divergence entre les textes. Voir Kiraz 2002, *ad loc.* Le commentaire d'Éphrem ne cite du Notre Père que les premiers mots (« Notre Père qui es aux cieux », Leloir 1966, p. 392).

71. Ortiz de Urbina 1967, *ad loc.*

C + *Diat.*	*Actes de Thomas*	P
ܐܒܐ ܕܒܫܡܝܐ	ܐܒܐ ܕܒܫܡܝܐ	ܐܒܐ ܕܒܫܡܝܐ
ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ	ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ	ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ
ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ	ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ	ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ
ܐܝܟ ܒܫܡܝܐ ܐܦ	ܐܝܟ ܒܫܡܝܐ	ܐܝܟ ܒܫܡܝܐ ܗܟܢ
ܐܦ ܒܐܪܥܐ[a]	ܐܦ ܒܐܪܥܐ ܐܝܟ	ܒܐܪܥܐ ܗܟܢ ܐܝܟ ܕܒܫܡܝܐ
ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ[b]	ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ ܕܝܘܡܢ	ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ ܕܝܘܡܢ ܗܒ
ܕܝܘܡܢ ܠܥܠܡ	ܕܝܘܡܢ ܠܥܠܡ ܡܫܬܐ	ܕܝܘܡܢ ܠܥܠܡ
ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܟܕ ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ[c]	ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܟܕ ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ	ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܠܚܘܒܝܢ ܟܕ ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ
ܘܠܐ ܬܥܠܝܢ ܠܢ	ܘܠܐ ܬܥܠܝܢ ܠܢ	ܘܠܐ ܬܥܠ ܠܢ
ܐܠܐ ܦܨܝܢ ܡܢ ܒܝܫܐ	ܐܠܐ ܦܨܝܢ ܡܢ ܒܝܫܐ	ܐܠܐ ܦܨܝ ܡܢ ܒܝܫܐ
,ܡ ܚܝܠ ܠܡ		,ܡ ܚܝܠ ܠܡ
ܡܫܬܚܪܝܢ ܡܢ ܚܠܡܐ		ܡܫܬܚܪܝܢ ܐܠܐ ܡܢ ܚܠܡܐ
ܠܚܠܡ ܚܠܡ ܚܝܐ		ܠܚܠܡ ܚܠܡ

(a) D'après le commentaire d'Éphrem, le *Diatessaron* lit ܕܐ ܐܝܟ ܒܫܡܝܐ ܗܟܢ ܒܐܪܥܐ ܐܦ (Leloir 1990, p. 70).

(b) *Diatessaron* : ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ ܕܝܘܡܢ ܠܐ ܬܗܒ (Leloir 1990, p. 70).

(c) *Diatessaron* : ܘܫܒܘܩ ܠܢ ܟܕ ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ ܠܚܝܒܝܢ ܕܐ ܬܥܠ ܠܢ ܠܡ ܢܥܒܕ (Leloir 1990, p. 72). Le v. 13 ne présente pas de divergences d'avec C.

On remarquera en particulier les expressions suivantes :

• « que tes volontés adviennent (ܢܬܩܕܫ ܫܡܟ) » au lieu de « que ta volonté advienne (ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ) » ;

• « sur la terre comme au ciel » au lieu de « comme au ciel, de même sur la terre » ;

• « le pain durable (ܠܚܡܐ)[72] du jour, donne-le-nous » au lieu de « donne-nous le pain de notre nécessité (ܠܚܡ ܣܘܢܩܢܢ) » ;

• « pour que nous aussi nous remettions (ܕܐ ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ) à nos débiteurs » au lieu de « comme nous aussi avons remis (ܐܦ ܚܢܢ ܫܒܩܢ) à nos débiteurs » ;

• « ne nous amène pas (ܠܐ ܬܥܠ) à la tentation » au lieu de « ne nous fais pas entrer (ܠܐ ܬܥܠ) dans la tentation ».

Si, comme Burkitt l'a démontré, les *Actes de Thomas* ne suivent pas le *Diatessaron*, ils ne peuvent suivre que la Curetonienne (même si les deux textes, *Diatessaron* et Curetonienne, sont identiques). L'argumentation est assez subtile, mais l'hypothèse est confirmée par trois autres points de contact remarquables : l'emploi de ܐܙܠ en Lc 12, 36 (« lorsqu'il quittera la noce ») correspond à S et C au lieu de ܐܬܐ (« lorsqu'il reviendra de la

72. L'expression se rencontrera encore chez Éphrem et même chez Jacques de Saroug, voir Burkitt 1904, vol. 2, p. 117-118.

noce » P) ; de même, quand *Actes de Thomas* 59, 3 renvoie aux ποικίλαις νόσοις de Mt 4, 24, il emploie l'expression « maladies pénibles/chroniques » (ܚܠܝܐ ܫܓܝܐ) comme en S et C alors que la Peshitta utilise « maladies diverses » (ܫܓܝܐ ܕܫܘܢܝ) ; enfin, dernier exemple, la liste des apôtres reprise au début des *Actes de Thomas* (n° 1) correspond à celle de S en Mt 10, 2-4 et à celle-là seulement[73]. Les *Actes de Thomas*, qui nous sont parvenus en syriaque (langue originale) et en grec, ont été « rédigés sans doute à Édesse dans la première moitié du IIIe siècle »[74]. On sait donc que les Vieilles versions syriaques étaient connues au début du IIIe siècle. C'est l'hypothèse qui prévaut aujourd'hui.

Les rapports avec les autres versions

Une troisième voie pour dater la Vieille version syriaque fait intervenir deux autres versions, à savoir la Peshitta de l'Ancien Testament et surtout le *Diatessaron*.

La Peshitta de l'Ancien Testament

Burkitt est le premier à avoir montré que les Évangiles séparés dépendent de l'Ancien Testament syriaque[75]. La dépendance est en particulier visible dans les généalogies, où les noms apparaissent sous leur forme sémitique correcte, et non sous leur forme grecque[76] (les généalogies sont absentes du *Diatessaron*), mais aussi dans les citations de l'Ancien Testament[77]. La Peshitta de l'Ancien Testament étant pour l'essentiel une traduction directe de l'hébreu faite par des savants juifs et acceptée, peut-être après légère révision sur la LXX, par la plus ancienne communauté chrétienne d'Édesse vers la fin du IIe siècle, la Vieille syriaque, qui la suit pour les généalogies et pour les citations vétérotestamentaires des Évangiles, doit lui être postérieure.

Le *Diatessaron*

Avant d'en venir au *Diatessaron*, une remarque préliminaire s'impose. À l'époque où la plupart des recherches ont été menées sur les rapports

73. Burkitt 1904, vol. 2, p. 104 ; Poirier & Tissot 1997, p. 1331 (en note).

74. Poirier & Tissot 1997, p. 1324.

75. Burkitt 1904, vol. 2, p. 201-206.

76. Schwen 1911 ; Burkitt 1911-1912.

77. Voir aussi Joosten 1990 ; Joosten 1995, p. 25-27 et Wilson 2002, p. xxxviii-xlvii. Les exemples avancés en sens contraire par Wildeboer 1880, p. 34-35 et Baethgen 1885, p. 31, sont trop ténus pour être convaincants (voir *supra*).

entre la Vieille version syriaque et le *Diatessaron*, la connaissance de ce dernier était moins avancée qu'aujourd'hui. On connaissait le *Diatessaron* par une traduction latine de la version arménienne du commentaire d'Éphrem[78], et par la version arabe du *Diatessaron* dans l'édition de Ciasca, elle-même accompagnée d'une traduction latine. Les travaux de Leloir, à partir des années 1950, ont rendu caduques bien des réflexions menées par ces devanciers[79].

Avec le *Diatessaron*, dont la composition par Tatien peut être située vers 170 de notre ère, nous avons un point de repère historique solide. La question est de savoir alors si la Vieille version syriaque précède ou suit le *Diatessaron*. Sur cette difficile question qui a commencé à être abordée dès la publication de la Curetonienne, trois théories sont en présence : soit la Vieille version syriaque précède le *Diatessaron*, soit la Vieille version syriaque lui est postérieure, soit l'un de ses deux témoins, la Sinaïtique, précède le *Diatessaron*, l'autre, la Curetonienne, le suit.

Une manière de présenter ici la problématique aurait été de passer en revue chronologiquement les auteurs avec leurs arguments[80]. La présentation aurait été fastidieuse étant donné les nombreuses répétitions inévitables dans ce genre de présentation. J'ai préféré opter pour un exposé systématique des principaux arguments avancés en faveur des différentes hypothèses.

Le premier argument est un argument de critique textuelle. Il consiste à analyser une série de lieux variants de la Vieille version syriaque et du *Diatessaron* dans le but de mettre en lumière la chronologie relative des deux formes du texte. Zahn et Baethgen, à la suite de Cureton, y ont eu largement recours dans leur évaluation de la Curetonienne, le seul témoin

78. Aucher & Moesinger 1876 ; Ciasca 1888 (voir aussi la contribution de J. Joosten au présent volume).

79. Voir déjà *supra* les notes que j'ai ajoutées à l'analyse du Notre Père par Burkitt.

80. À la manière de ce qu'a fait Lenzi 1998, pour qui la recherche s'est développée en trois grandes phases. La première phase du débat se déroule entre 1858 et 1888, après la publication de la Curetonienne, et oppose en particulier Zahn et Baethgen. Elle débouche sur l'affirmation de l'antériorité du *Diatessaron* sur la Curetonienne. La découverte de la Sinaïtique a relancé la discussion. S'ouvre alors, à partir de 1895, une nouvelle phase qui va durer environ un siècle et voir s'opposer en particulier Burkitt, Bewer, Hjelt, Lewis, Torrey, Kahle, Vogels, Vööbus et Black. Elle aboutit au consensus actuel en faveur de l'antériorité du *Diatessaron* sur la Vieille syriaque. Les travaux de Bertrand et Howard en 1980 inaugurent la troisième phase qui va ébranler les certitudes concernant le *Diatessaron*, en montrant que d'autres harmonies ont eu cours avant celle de Tatien. Pour une rapide présentation de la question des rapports entre les Vieilles syriaques et le *Diatessaron*, voir Metzger 1977, p. 45-48.

qu'ils connaissaient de la Vieille version syriaque. Burkitt et Smith Lewis ont fait de même pour la Sinaïtique ou pour les deux.

Il est impossible ici d'entrer dans le détail des variantes. Reprenons seulement quelques-unes des différences massives qui ont été repérées. Le verset attestant la présence de l'ange à la piscine de Béthesda en Jn 5, 4 est absent de la Vieille version syriaque et présent dans le *Diatessaron*. On conçoit difficilement que l'épisode ait été sciemment supprimé par l'auteur de la Vieille version syriaque ; ce dernier doit donc être antérieur au *Diatessaron*. Dans la Sinaïtique, l'ordre des versets en Jn 18, 13-24 (qui relatent la comparution de Jésus devant le grand-prêtre Anne) est meilleur que celui des manuscrits grecs ; l'auteur de la Vieille version syriaque ne peut avoir pris cela du *Diatessaron*, qui doit donc être postérieur. La parole du Christ en croix en Lc 23, 34a (« Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ») est absente de la Sinaïtique et présente dans le *Diatessaron*. Pourquoi l'auteur de la Vieille version syriaque aurait-il supprimé cette admirable parole s'il l'avait lue dans le *Diatessaron* ? La même observation peut être faite à propos de la mention de la sueur de sang en Lc 22, 43-44, deux versets absents de la Sinaïtique mais attestés par le *Diatessaron*. La finale longue de Mc (16, 9-20) est absente de la Sinaïtique, mais pas dans le *Diatessaron*[81]. Pourquoi l'auteur de la Vieille version syriaque l'aurait-il supprimée s'il l'avait trouvée dans le *Diatessaron* ?

On peut faire quelques observations sur cette recherche qui part de la critique textuelle.

1) Zahn[82] a choisi une cinquantaine de lieux variants pour prouver l'antériorité de la Vieille version syriaque sur le *Diatessaron*. Baethgen[83] a démoli chacune des observations de Zahn, a fait le choix d'autres lieux variants et a abouti à la conclusion inverse que le *Diatessaron* précède la Vieille version syriaque. Même si en fin de compte Zahn s'est déclaré convaincu par les arguments de Baethgen, on voit que la méthode ne permet pas de conclure de façon définitive. Dans cette même ligne, on peut opposer plus récemment Joosten et Wilson. Le premier, on l'a vu plus haut, à partir d'une série de lieux variants montre que la Sinaïtique et la Curetonienne ont en commun des leçons qui ne s'expliquent que par une mauvaise compréhension du grec. Le second, à partir d'une autre série de lieux variants, entend montrer que l'auteur de la Vieille version

81. Comme on peut le voir, dit Burkitt 1904, vol. 2, p. 194, par les allusions dans Aphraate et la *Doctrine d'Addaï*.

82. Zahn 1881, p. 225-232.

83. Baethgen 1885, p. 72-95.

syriaque a travaillé, non pas sur le grec, mais sur un modèle araméen[84]. On pourra toujours reprocher aux auteurs le choix qu'ils ont fait des lieux variants, plus précisément d'avoir choisi des lieux variants en fonction d'une hypothèse préconçue. Du point de vue méthodologique, la méthode employée en 1994 par Lyon est meilleure[85]. Au lieu de choisir tout au long des quatre Évangiles une série de lieux variants, il analyse des péricopes entières tirées de chacun des quatre Évangiles (Mt 18, 1-20 ; Mc 7, 31-37 ; 10, 17-25 ; Lc 16, 19-31 et Jn 3, 1-15). Toutes les données (*Diatessaron*, Vieilles versions syriaques et Peshitta) sont alors prises en compte, dans quelque sens qu'elles aillent. Il échappe ainsi davantage au reproche de subjectivité. À l'encontre du consensus actuel, il aboutit même à la conclusion que la Vieille version syriaque est antérieure au *Diatessaron*[86].

Subjectivité dans le choix des variantes, mais aussi dans l'analyse. Telle traduction semble à l'un plus ancienne. Telle expression possède pour l'autre une saveur sémitique plus prononcée : il la considère donc comme plus ancienne. On pourrait multiplier ces formulations vagues.

2) On a reconnu, depuis Burkitt déjà, que les deux témoins que sont la Sinaïtique et la Curetonienne n'étaient pas des représentants purs de la Vieille version syriaque. En effet, entre le moment où la Vieille version syriaque a été réalisée et la copie des deux témoins qui nous en sont parvenus, deux siècles se sont écoulés. Un temps suffisant pour qu'il ait pu y avoir contamination entre ces témoins et le *Diatessaron*. On admet en effet que dans la Sinaïtique et surtout la Curetonienne des leçons diatessariques se sont réintroduites avec le temps.

3) Certaines des observations[87] sont parfois faites en ne considérant que les deux formes du syriaque, sans prendre suffisamment en compte la multiplicité des variantes et des types de texte du grec, une multiplicité qui vient souvent brouiller les pistes.

Il y a cependant un type de variantes qui mérite toute l'attention. Ce sont les leçons harmonisantes. Déjà Cureton avait repéré la présence de telles leçons dans la Curetonienne, en Lc principalement, mais aussi en Mt,

84. Wilson 2002, p. liii-lxii.

85. Lyon 1994.

86. Williams 2004, p. 12-13, se prononce aussi, mais avec prudence, en faveur de l'antériorité des Vieilles versions syriaques sur le *Diatessaron*.

87. En particulier celles que Smith Lewis a faites à propos de Jn 5, 4 ; Lc 23, 34a et la finale longue de Mc.

et même en Jn[88]. Zahn et Baethgen ont fourni d'autres exemples[89]. Bewer a été parmi les premiers à en identifier certaines dans la Sinaïtique[90]. Vogels a été le seul à se livrer à une analyse systématique de ces leçons[91] ; il a recensé 1 605 cas (546 en Mt, 466 en Mc, 550 en Lc et 43 en Jn) dans la Sinaïtique et la Curetonienne. Plus récemment Howard et Joosten ont examiné certaines de ces leçons harmonisantes de la Sinaïtique et de la Curetonienne (le second en puisant ses exemples chez Mt[92]). Voici quelques exemples de ces leçons harmonisantes en Lc 8.

> Lc 8, 10 S et C : « À vous il est donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu, mais à ceux du dehors il n'est pas donné de connaître, pour cette raison (= Mt 13, 11) cela leur est dit en paraboles. »
>
> Lc 8, 18 C : « Faites donc attention à la manière dont vous écoutez. Car à celui qui a, il sera donné et il sera dans la surabondance (= Mt 13, 12). »
>
> Lc 8, 19 C : « Vinrent auprès de lui sa mère et ses frères et ils se tenaient dehors (= Mt 12, 46), mais ils ne pouvaient le voir à cause de la foule. »
>
> Lc 8, 27 C : « Comme il descendait à terre, vint à sa rencontre un homme de la ville qui avait des démons. Depuis longtemps il ne portait plus de vêtements et ne demeurait pas dans une maison mais dans les tombeaux poussant des cris et se déchirant avec des pierres (= Mc 5, 5). »
>
> Lc 8, 43 C : « Il y avait là une femme qui souffrait d'hémorragies depuis douze ans ; elle avait dépensé tout son avoir en médecins et aucun n'avait pu la guérir ; elle se disait en elle-même : si seulement j'allais toucher les vêtements de Jésus, je serais sauvée (= Mc 5, 28). »

Alors qu'on s'attend à trouver des leçons harmonisantes chez Tatien, en principe elles ne devraient pas apparaître dans les Évangiles séparés. Si on en trouve, elles ne peuvent provenir que du *Diatessaron* qui doit donc être antérieur aux Vieilles versions syriaques[93]. Sur ce point Vogels a

88. Cureton 1858, p. lxvi-lxvii, énumère les additions qui apparaissent dans les passages suivants de la Curetonienne : Lc 8, 10.13.18.19.27.33.39.43.45.52 ; 9, 17.29.40 ; 11, 17.47.51 ; 12, 29 ; 17, 23 ; 18, 19.30 ; 22, 34.38 ; 23, 37 ; Mt 4, 11.24 ; 10, 33 ; 19, 29 ; 21, 9.13 ; Jn 4, 50 ; 5, 8 ; 6, 10. Ou encore l'utilisation en Lc d'un terme emprunté à un autre : Lc 7, 35 ; 8, 2.10.13.30.50 ; 9, 12.27.35.38 ; 11, 17.36.46.47 ; 22, 42 ; 23, 46. Rappelons qu'en Mc la Curetonienne n'est attestée qu'à partir de 16, 17.

89. Zahn 1881, p. 225 et suiv. ; Baethgen 1885, p. 73-76.

90. Bewer 1900, p. 87-88.

91. Vogels 1911, p. 71-140.

92. Howard 1980 ; Joosten 1995, p. 13-15.

93. À moins qu'il ne s'agisse, comme le pense Holzhey 1896, p. 36-47, d'une rétro-influence du *Diatessaron*. Holzhey soutient en effet l'antériorité de la Sinaïtique,

développé une hypothèse originale[94]. Pour lui, le fait que la Sinaïtique et la Curetonienne contiennent des leçons harmonisantes en quantité variable et à des endroits différents est l'indice que ces leçons se trouvaient déjà dans la Vieille version syriaque et qu'elles ont été progressivement éliminées. La Curetonienne ayant davantage de ces leçons harmonisantes que la Sinaïtique, et la Curetonienne étant à son avis plus ancienne que la Sinaïtique, Vogels voit l'histoire du texte de la Vieille version syriaque comme un processus d'élimination progressive des tatianismes[95]. Des voix se sont cependant élevées pour souligner que les leçons harmonisantes ne doivent pas nécessairement toutes provenir du *Diatessaron*. Elles naissent en effet sous la plume des copistes. Le phénomène est attesté dans la tradition grecque. Il n'est pas nécessaire de les attribuer à l'auteur de la Vieille version syriaque : elles peuvent avoir été le fait de ses copistes ultérieurs, en particulier ceux qui ont donné naissance aux témoins que nous connaissons[96]. Et celles que l'on peut déceler dans le travail original du premier traducteur peuvent éventuellement provenir du modèle grec utilisé. Malgré ces objections, déjà formulées anciennement[97], l'argument qui fait intervenir les leçons harmonisantes a convaincu des générations de critiques. Des doutes sur la force de l'argument ont toutefois commencé à apparaître avec les travaux de Bertrand et Howard parus en 1980[98]. Ils ont en effet montré que l'idée d'une harmonie des Évangiles était dans l'air au IIe siècle. Bertrand a fait l'hypothèse qu'avant Tatien existait déjà une harmonie des Évangiles, l'*Évangile des Ébionites* composé dans la première moitié du IIe siècle. Howard a étudié les leçons harmonisantes dans les Vieilles versions syriaques et a établi quelques distinctions. Il a classé les leçons harmonisantes en trois groupes : celles attestées dans le *Diatessaron*, celles absentes du *Diatessaron*, et celles présentes dans le *Diatessaron*, mais déjà attestées chez Justin et chez d'autres Pères de l'Église. Il est donc possible, pour Howard, que les *Mepharreshe* ont emprunté certaines formulations harmonisantes à une tradition d'harmonisation antérieure au *Diatessaron*. Le pivot chronologique que l'on croyait si assuré, à savoir la date de composition du *Diatessaron* vers 170, s'est finalement révélé moins solide qu'on ne le pensait.

mais pense que dans le cours de la transmission de la Vieille version syriaque des leçons diatessariques s'y sont introduites.

94. Vogels 1911.

95. Vogels 1911, p. 142.

96. Bewer 1900, p. 86-89 ; Weir 1969, p. xxii-xxiii.

97. Ainsi Burkitt dans le *Guardian* du 30 octobre 1884.

98. Bertrand 1980 ; Howard 1980.

Zahn avait dans un premier temps opté pour l'antériorité de la Curetonienne sur le *Diatessaron* en se fondant sur l'argument suivant : il est impossible en partant du *Diatessaron* de reconstituer les Évangiles séparés[99]. Certes, disait-il, des péricopes entières de Mt et de Jn peuvent être reprises telles quelles, mais ce n'est pas possible pour Lc. On lit encore l'argument dans certains ouvrages de référence actuels[100]. Il n'est pourtant pas difficile de contrer l'argument : pourquoi supposer que l'auteur de la Vieille version syriaque n'a utilisé que le *Diatessaron* ? Il a dû se servir surtout de modèles grecs. Mais habitué qu'il était à lire et à entendre dans la liturgie le texte du *Diatessaron*, c'est le libellé syriaque de ce dernier qui revient naturellement sous sa plume.

Baethgen pour confirmer son hypothèse que la Curetonienne est postérieure au *Diatessaron* fait appel à la théologie[101]. Il décèle en effet un certain nombre de leçons à caractère dogmatique qui s'enracinent dans les conceptions encratites de Tatien : on trouve en particulier de part et d'autre des formulations visant à préserver la virginité de la mère de Jésus. La Vieille version syriaque aurait emprunté ces formulations au *Diatessaron*.

L'exemple le plus frappant est Mt 1, 16 Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie »] ܝܥܩܘܒ ܝܘܠܕ ܠܝܘܣܦ ܓܒܪܗ ܕܡܪܝܡ ܕܐܬܚܫܒ ܠܗ ܕܬܗܘܐ ܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ (« Jacob engendra Joseph *à qui était promise la vierge Marie* »).

Dans cette même ligne, Bewer, qui lui connaît aussi la Sinaïtique, précise les relations entre les témoins de la Vieille version syriaque et le *Diatessaron* en supposant que la Sinaïtique est antérieure au *Diatessaron* et la Curetonienne postérieure à ce dernier[102]. Il fait observer que les arguments en faveur de l'antériorité de la Sinaïtique ne valent pas pour la Curetonienne. Et précisément dans les passages où les choix dogmatiques interviennent (Mt 1, 19-25), la Curetonienne est si proche du *Diatessaron* que la seule conclusion possible est : la Curetonienne est basée sur le *Diatessaron*. Elle contient en outre la finale longue de Mc, ainsi que l'épisode sur la sueur de sang en Lc 22, 43-44, comme dans le *Diatessaron*. L'ordre chronologique est donc : Sinaïtique – *Diatessaron* – Curetonienne – Peshitta.

Se fondant également sur des arguments théologiques, Lenzi en est arrivé à une position originale. Pour lui les Vieilles versions syriaques et le *Diatessaron* sont des œuvres totalement indépendantes l'une de l'autre. Dans la question de la naissance virginale de Jésus et de la paternité légale

99. Zahn 1881, p. 225-232 ; voir aussi Bewer 1900, p. 82.

100. Voir Metzger 1977, p. 46.

101. Baethgen 1885, p. 93-95 ; voir aussi Bewer 1900, p. 83-84.

102. Bewer 1900, p. 90.

de Joseph, les deux œuvres ont des positions opposées ; de même sur la question de l'encratisme : cette position apparaît dans le *Diatessaron*, mais pas dans les Vieilles versions syriaques[103].

On s'est fondé également sur l'enracinement profond du *Diatessaron* dans l'Église syriaque pour affirmer son antériorité. Comment en effet le *Diatessaron* aurait-il pu jouir d'une telle prééminence et d'une telle diffusion dans l'Église syriaque s'il n'avait pas été, chez les Syriaques, la première forme utilisée des Évangiles ? S'il est apparu après, comment expliquer qu'il ait complètement évincé les Évangiles séparés[104] ? Bewer[105] fait toutefois observer que rien ne prouve que les Évangiles séparés ont cessé d'être utilisés. Et les travaux de Vööbus semblent lui donner raison : Vööbus a en effet découvert des traces d'utilisation des Vieilles versions syriaques jusqu'à la conquête arabe[106]. De plus une harmonie a beaucoup d'avantages pratiques, en particulier dans la liturgie, et cela seul peut expliquer sa large diffusion. Enfin, dit encore Vööbus, est-il vraisemblable que la première communauté chrétienne syriaque ait dû attendre le troisième quart du IIe siècle pour disposer d'un texte évangélique ? Si on pense qu'un texte évangélique[107] a existé avant le *Diatessaron*, il faut encore s'interroger sur sa forme. S'agit-il nécessairement d'un tétraévangile, comme le pensent Bewer, Hjelt et Torrey[108] ? Vööbus n'en est pas convaincu[109]. À d'autres endroits de la chrétienté, dit-il, un seul livre était utilisé : l'*Évangile des*

103. On a beaucoup utilisé le passage de Lc 2, 36 où la Sinaïtique affirme qu'Anne n'est restée que sept jours (au lieu de sept ans d'après le grec) avec son mari après sa virginité, pour y déceler des tendances encratites. Lenzi 2006a, p. 142, y voit non pas une exhortation à la virginité, mais plutôt un signe de compassion envers cette femme qui n'est restée que sept jours avec son mari avant de devenir veuve.

104. Comme l'affirme Burkitt 1904, vol. 2, p. 165.

105. Bewer 1900, p. 81-82.

106. Vööbus 1951b, p. 37-43. Black 1972, p. 132, souligne que, lorsque Théodoret évêque de Cyr (entre 423 et 457), demande qu'on élimine tous les exemplaires du *Diatessaron* et qu'ils soient remplacés par un tétraévangile, rien n'indique que le nouveau texte soit la Peshitta ; il s'agirait bien plutôt d'un texte « presque certainement identique au type de texte et de traduction des Évangiles séparés dont deux copies ont survécu dans la Sinaïtique et la Curetonienne ».

107. Et pas seulement un ensemble de péricopes utilisées dans la liturgie, comme le proposait Haase 1920, ainsi p. 270 : « Je considère donc comme hautement probable que les premiers missionnaires d'Édesse avaient réalisé des traductions syriaques pour l'utilisation liturgique, et que le *Diatessaron* ne représente donc pas la première traduction syriaque des Évangiles. »

108. Bewer 1900, p. 90-91, 353-356 ; Hjelt 1903, p. 157 et suiv. ; Torrey 1936, p. 277.

109. Vööbus 1951, p. 16-17, où on lira les références aux auteurs patristiques. Voir aussi Vööbus 1951a.

Égyptiens en Égypte (selon Clément d'Alexandrie)[110], une version révisée de Matthieu en Palestine (selon Irénée)[111], l'Évangile de Jean dans certaines communautés d'Asie Mineure (d'après le Canon de Muratori)[112]. Marcion n'admettait que Luc, et Valentin seulement Jean. Il faut se souvenir aussi qu'Irénée[113] a eu toutes les peines du monde à imposer l'utilisation des quatre Évangiles. Vööbus pense que les premiers chrétiens de Mésopotamie et de Perse ont utilisé l'*Évangile des Hébreux* connu par Hégésippe, Eusèbe et Jérôme, et non un tétraévangile, les *Mepharreshe*.

Les caractéristiques linguistiques de la Vieille version syriaque

Lyon a été le dernier en date à souligner le caractère archaïque de la langue de la Vieille version syriaque et en particulier de la Sinaïtique[114]. Mais déjà Cureton et Burkitt ont noté que les Vieilles versions syriaques utilisent des mots et des constructions absents du syriaque littéraire standard (au mieux représenté par Aphraate, par exemple). Schulthess, Torrey, Kahle, Beyer, Black et Joosten ont discuté le phénomène, mais ne sont pas arrivés aux mêmes conclusions[115]. Pour les uns (Burkitt), les « anomalies linguistiques » de la Sinaïtique sont des vestiges d'une forme plus ancienne du syriaque. Pour d'autres (Torrey, Black), certaines de ces caractéristiques linguistiques, qui ne semblent attestées qu'en araméen palestinien, plaident en faveur d'une origine palestinienne du ou des auteurs de la Vieille version syriaque[116]. Beyer a montré qu'il y avait au moins deux sortes d'anomalies dans la Vieille version syriaque : celles qui proviennent de l'araméen plus ancien (araméen d'Empire)[117] et un petit nombre qui semblent être occidentales. Pour d'autres encore (Joosten), les anomalies proviennent de Tatien qui a incorporé dans son travail des textes judéo-araméens repris ensuite par les Vieilles versions syriaques.

110. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, p. 225, 238.

111. Irénée, *Hérésies* I, 26 ; III, 11.

112. *Florilegium patristicum*, vol. 3, p. 24 et suiv.

113. Irénée, *Hérésies* III, 11.

114. Lyon 1994. Ses observations sont résumées p. 197-200.

115. Schulthess 1905-1906 ; Schulthess 1922 ; Torrey 1936, p. 245-270 ; Kahle 1959 ; Kahle 1960 ; Beyer 1966 ; Black 1972 ; Joosten 1991 ; Joosten 1992 ; Joosten 1994.

116. Torrey 1936, p. 245.

117. Qu'il s'agisse de vestiges de l'araméen d'Empire n'a rien d'étonnant dans le cas de textes écrits avant que le dialecte d'Édesse devienne langue littéraire.

Joosten énumère en particulier 17 items qu'il considère comme étant de l'araméen occidental. Certains le sont en effet dit Lyon[118] : ܐܒܐ *ʾabba* pour « mon Père », l'équivalence « vivre – être sauvé » (ܚܝܐ *ḥaya*)[119], l'emploi de ܢܝܣܘ *niso* au lieu de ܐܘܬܐ *ʾoto* pour miracle, l'utilisation des emprunts judéo-chrétiens que sont ܫܠܝܚܐ *šeliḥo* « apôtre », ܬܠܡܝܕܐ *talmido* « disciple », ܓܢܬ ܥܕܢ *gannat ʿeden* « paradis ». Mais d'autres ne sont certainement pas palestiniens : ܠܝܬ *layt* + pronom personnel séparé équivalent de la copule négative « je ne suis pas »[120], ou ܫܠܚ *šelaḥ* au sens de « envoyer quelqu'un »[121]. Certains de ces palestinismes proviennent probablement de Palestine, soit qu'ils aient été conservés dans le kérygme oral utilisé dans les plus anciennes assemblées de langue araméenne, soit qu'ils aient été empruntés à des textes judéo-chrétiens écrits en araméen judéen (oriental ou occidental). Tatien semble avoir parfois traduit littéralement de tels documents et on ne peut pas exclure la possibilité que les logia judéo-araméens circulaient dans la vallée de l'Euphrate.

Lyon a signalé en outre la présence d'éléments qui ne sont ni édesséniens, ni palestiniens, ni des vestiges d'araméen d'Empire[122]. L'exemple le plus parlant, mais pas le seul[123], est l'adverbe ܐܝܟܐ *ʾaylᵉko* « où » utilisé vingt fois par la Sinaïtique et qui ne revient pas ailleurs. La Curetonienne et la Peshitta l'ont chaque fois remplacé. Cette forme dialectale est enracinée dans la langue du plus ancien traducteur des Évangiles syriaques, à savoir dans un dialecte araméen très proche du dialecte d'Édesse, sans pour autant lui être identique.

Pour Lyon, nous n'avons aucun texte syriaque qui puisse égaler en archaïsme la Sinaïtique. Une comparaison avec les citations du *Diatessaron* montre, d'après lui, que la langue de la Sinaïtique est aussi plus archaïque que celle qui apparaît dans les citations bibliques de tous les Pères syriaques. Les nombreux archaïsmes dans la graphie, les formes inhabituelles des suffixes dans la Sinaïtique, qu'on rencontre rarement chez Aphraate (mort vers 344), ne peuvent pas être contemporains ou plus récents que

118. Lyon 1994, p. 198-199.

119. Voir déjà Torrey 1936, p. 264 (qui renvoie à Dalman 1905, p. 353). En revanche, pour Lenzi 2006a, cet emploi s'enracine plus largement dans le nord-ouest sémitique.

120. Voir Nöldeke 1966, § 302.

121. Aphraate l'utilise trois fois sur une page, voir *Patrologia Syriaca* II, col. 100, l. 8, 16 et 25.

122. Lyon 1994, p. 199-200.

123. Voir aussi l'emploi de ܡܢ ܕܠ *men yattir* en Mc 7, 37, l'emploi réflexif de ܠܒܫ *lebaš* en Lc 16, 19, ainsi que l'orthographe particulière de bon nombre de mots listés dans Burkitt.

ce dernier. Lyon illustre cela par le cas du pronom personnel indépendant de la première personne du pluriel. Il apparaît sous trois formes : ܚܢܢ <*ʾᵉnaḥ*>*nan*, ܗܢ <*ḥᵉ*>*nan* et ـܢ <-*nan*> directement attaché à un participe. La première correspond à l'orthographe de l'araméen ancien, la seconde à celle du syriaque édessénien, la troisième est aussi acceptée en édessénien mais moins commune dans la Bible bien qu'elle soit fréquente chez les écrivains du Vᵉ siècle. Voici le tableau des fréquences dressé par Lyon[124] :

	ܚܢܢ	ܗܢ	ـܢ
Sinaïtique	85	3	0
Curetonienne	35	14	0
Peshitta	6	72	19
[*Diatessaron*	9	22	6]

La forme la plus longue ne se trouve que dans les manuscrits les plus anciens. La vocalisation de la Peshitta indique une prononciation identique pour les trois formes (comme signalé ci-dessus), mais elle reflète en cela une pratique plus tardive. Les trois formes se rencontrent au IVᵉ siècle chez Aphraate et Éphrem, tant dans leurs citations bibliques que dans leurs écrits originaux. L'orthographe de la Sinaïtique n'a vraisemblablement pas été normalisée, car sur d'autres points elle fluctue. Par ailleurs la Sinaïtique manifeste déjà des indices d'une révision ultérieure en fonction des standards du syriaque. Dès lors, l'absence complète de la troisième forme et les rares occurrences de la deuxième orientent vers une date de composition où seule la première était employée et, peut-être, encore prononcée. L'emploi majoritaire de la forme la plus longue et l'absence de la forme la plus courte ne s'expliquent pas par une date de composition au IVᵉ, ou même au IIIᵉ siècle, mais par une date plus haute encore. À la suite d'autres, Lyon se prononce en faveur d'une origine juive du traducteur. Rien de surprenant, dit-il, puisque le christianisme est arrivé dans la vallée de l'Euphrate grâce à des judéo-chrétiens parlant araméen, peut-être d'abord via l'Adiabène (selon Kahle et Segal)[125] ou directement de Palestine (comme l'affirme la tradition syriaque).

Brock, dans son article préliminaire à l'édition des fragmeents du Nouveau Fonds, signale aussi la présence de caractéristiques archaïques dans ceux-ci[126]. La plupart se retrouvent dans les deux autres témoins,

124. Les chiffres du *Diatessaron* sont notés seulement pour comparaison, car ils reflètent la pratique de plusieurs auteurs, voire de plusieurs siècles.

125. Kahle 1959, p. 277-278 ; Segal 1970. L'Adiabène est la région de Mésopotamie située entre le Grand Zab et le Petit Zab, deux affluents du Tigre, autour d'Arbèles.

126. Brock 2016, p. 12-13.

mais à des endroits différents. Il signale en particulier le mot *nesse* « signes, miracles », le démonstratif *halok*, la particule *ʿud*, le maintien du *olaph* initial à l'impératif des verbes *ʾezal* et *ʾeto*, l'orthographe *mḥʾwtʾ* avec *olaph* interne et l'attestation exceptionnelle des formes pleines *kwl* et *mṭwl*.

La Vieille syriaque et le texte grec des Évangiles

Bien-fondé d'une rétroversion en grec

Puisque la Vieille version syriaque est une traduction du grec[127], certains auteurs ont cru possible de retrouver derrière les formulations de la Vieille version syriaque le libellé grec, voire de le reconstituer entièrement.

Baethgen[128] s'est ainsi livré à une rétroversion grecque à partir de la Curetonienne[129]. De son côté Merx[130] a écrit un commentaire des Évangiles fondé uniquement sur le texte de la Sinaïtique qu'il considère comme « le plus ancien texte connu des Évangiles canoniques », la Sinaïtique constituant un témoignage plus ancien que celui des plus anciens manuscrits grecs, car son modèle est un texte grec du IIe siècle. Merx considère en outre que la Sinaïtique est une traduction *verbatim* du grec, alors que Baethgen avait clairement montré que ce n'était pas le cas. Plus prudent que ne le sera Merx, Baethgen commence par une longue introduction cherchant à justifier ses choix en se fondant sur une analyse détaillée de la manière dont le traducteur syriaque aborde son modèle grec. Bien avant l'analyse purement descriptive de Joosten consacrée aux techniques de traduction des Vieilles versions syriaques et de la Peshitta de Mt[131], Baethgen a été ainsi le premier à systématiser les caractéristiques de la traduction des Vieilles versions syriaques. Certes il n'a travaillé que sur la Curetonienne, la seule version qu'il connaissait à l'époque, mais ses remarques valent en grande partie aussi pour la Sinaïtique et elles n'ont rien perdu de leur pertinence. Il aboutit à cette conclusion que la traduction a été faite à une époque où le sens avait plus d'importance que la lettre. Il reproche d'ailleurs à ses devanciers, Crowfoot, Wildeboer et

127. Wilson 2002, p. liii-lxii, pense plutôt à un original araméen.

128. Baethgen 1885.

129. Cureton 1848, p. xciii, considérait que, pour l'Évangile de Mt, le texte syriaque représentait « les termes et les expressions que l'apôtre lui-même avait employés », un optimisme vite étouffé par Burkitt 1904, vol. 2, p. 16, qui notait déjà que le dialecte syriaque d'Édesse est différent de l'araméen de Palestine.

130. Merx 1897-1911 (le premier volume est consacré à une traduction allemande de la Sinaïtique, les trois suivants au commentaire suivi des Évangiles).

131. Joosten 1995.

Tregelles, soit de ne pas avoir reconnu que le traducteur s'était davantage laissé guider par le génie de sa propre langue plutôt que par la fidélité au texte grec, soit de s'être appuyé sur des observations incomplètes[132]. Après le relevé des variations orthographiques[133], finalement sans grande portée, Baethgen entre dans le détail des observations[134]. J'en reprends ici les grandes lignes avec quelques-uns de ses exemples. On complétera aisément les observations de Baethgen par celles de Joosten pour Mt et de Carrega pour Lc[135].

1) En général la traduction d'un texte aussi facile que celui des Évangiles n'a pas dû causer de grandes difficultés. Le sens du texte évangélique a donc été bien rendu. Il est toutefois des passages que le traducteur n'a pas compris, qu'il a mal découpés ou mal accentués.

- Lc 12, 58 : δὸς ἐργασίαν] ܗܒ ܠܗ ܥܒܕܐ « donne-lui l'avantage » : le latinisme *(operam dare)* n'a pas été compris (« fais en sorte d'en avoir fini avec lui »).
- Lc 14, 18 : ἀπὸ μιᾶς] ܒܚܕ (« aussitôt ») : le sens est « unanimement ».
- Lc 19, 44 : τῆς ἐπισκοπῆς σου] ܕܪܒܘܬܟ « de ta grandeur » au lieu de « de ta visite » (ܕܦܩܕܢܟ) ; le mot a été compris au sens de « charge, fonction, dignité »[136].
- Lc 23, 9 : ἐν λόγοις ἱκανοῖς] ܒܡܠܝܐ ܣܓܝܐ « avec des paroles sages », au lieu de « avec force paroles » ; le traducteur ne connaît pas le sens de ἱκανός ici.

132. Pour lui le travail de Crowfoot (Crowfoot 1870) est sans valeur du point de vue critique. Son jugement est plus nuancé pour Wildeboer (Wildeboer 1880) qui a analysé les écarts de la Curetonienne par rapport à la Peshitta. Wildeboer classe ces derniers sous les catégories suivantes : écarts qui sont de simples fautes, variations linguistiques, variations exégétiques, ajouts, omissions, modifications dogmatiques, écarts dans les citations de l'Ancien Testament, parenté avec des manuscrits grecs, écarts dus au hasard. Les observations sont loin d'être complètes. C'est aussi le reproche qu'il fait au travail de Tregelles (Tregelles 1857) qui a inclus dans son édition du Nouveau Testament des variantes de la Curetonienne. Non seulement ce dernier n'en a noté qu'une petite partie (dont il n'a pas toujours donné la restitution en grec ; pour les cas difficiles il se contente d'une traduction latine), mais il a considéré comme variantes ce qui en réalité n'en était pas ; de plus sa mauvaise connaissance du syriaque est plus d'une fois visible (exemples dans Baethgen 1885, p. 3).

133. Voir aussi Wilson 2002, p. xxix-xxxi.

134. Baethgen 1885, p. 11-32.

135. Joosten 1995 ; Carrega 2013.

136. Nul besoin de supposer chez le traducteur un attachement à la dignité épiscopale, comme l'affirment Cureton 1858, p. lix et Wildeboer 1880, p. 23.

• Mt 4, 24 : τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις] le traducteur a rendu l'expression « maladies diverses » par « maladies chroniques » (ܟܪܝܗ̈ܐ). L'exemple a déjà été cité plus haut.

• Jn 4, 38 : a été mal découpé : il a lu ἀλλ' οἳ κεκοπιάκασιν (ܐܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܥܒܕܘ, « mais ceux qui ont peiné ») au lieu de ἄλλοι κεκοπιάκασιν (« d'autres ont peiné »).

• Jn 6, 63[137] : ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ] au lieu de l'article ἡ il a lu la conjonction ἤ, d'où sa traduction : ܐܘ ܒܣܪܐ ܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢ (« ou bien la chair n'est utile en rien »).

2) Ne visant pas à une traduction littérale, le traducteur a souvent rendu le même mot grec par différents mots syriaques.

• ποιέω est rendu habituellement par ܥܒܕ, mais aussi par ܐܡܪ ou ܣܡ. On peut comparer la traduction de Jn 5, 19 (ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ « le Fils le fait pareillement ») dans la Curetonienne plus libre (ܗܟܢܐ ܕܡ ܒܪܐ « le Fils lui ressemble ») et la Peshitta plus servile (ܥܒܕ ܡܬܕܡܐ ܒܪܐ).

• σάρξ est tantôt rendu tantôt par ܦܓܪܐ tantôt par ܒܣܪܐ, θέλω par ܨܒܐ ou par ܡܬܚܫܒ ܠܒ (Mt 18, 30), ἔνδυμα par ܠܒܫܐ ou ܟܣܐ. On pourrait multiplier les exemples. La Peshitta est plus cohérente sur ce point.

3) On peut relever nombre d'exemples où la traduction de la Curetonienne a une saveur plus sémitique en comparaison de celle de la Peshitta.

• Mt 1, 25 : καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (« mais il ne la connut pas »)] ܐܬܚܙܩ ܥܡܗ ܒܥܕܬܐ (« il vécut avec elle dans la pureté »), P : ܐܬܚܙܝ ܠܗ.

• Mt 5, 32 : παρεκτὸς λόγου πορνείας (« excepté pour cause de fornication »)] ܒܣܒܪ ܡܠܬ ܙܢܘܬܐ ܠܐ (« sauf si on a parlé à son sujet d'adultère »), P : ܒܐܝܢܐ ܕܐܡܪ ܠܗ ܥܠ.

• Lc 10, 17 : ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν (« [ne passez pas] de maison en maison »)] ܡܢ ܒܝܬܐ ܠܒܝܬ (« d'une maison vers sa voisine »), P : ܡܢ ܒܝܬ ܠܒܝܬ.

4) Souvent un mot grec est traduit par deux mots syriaques pour mieux rendre toutes les nuances du grec. C'est surtout le cas pour les verbes grecs composés.

• Lc 20, 16 : μὴ γένοιτο (« que cela ne soit pas » au sens de « jamais de la vie ! »)] ܚܘܣ ܠܐ ܗܘܐ.

• Lc 24, 15 : ἐγγίσας (« s'approchant »)] ܩܪܒ ... ܥܡܗ.

137. « C'est l'esprit qui fait vivre, la chair ne sert de rien. »

• Jn 7, 26 : λαλεῖ (« le voilà qui parle ouvertement »)] ܫܪܝ ܡܬܚ. On pourrait traduire « il se met à parler »[138].

• Mt 15, 7 : ἐκβάλλεται (« est rejeté »)] ܡܬܫܕܪ ܠܒܪ ܡܢ.

• Lc 10, 39 : παρακαθεσθεῖσα (« Marie *s'étant assise* aux pieds du Seigneur »)] ܘܝܬܒܬ ܘܥܒܕܬ (« elle vint et s'assit »).

5) Il arrive aussi fréquemment que le traducteur ajoute des mots absents du grec dans un but de clarification. Point n'est besoin d'y chercher une variante grecque.

• Mc 16, 20 : τοῦ κυρίου συνεργοῦντος (« le Seigneur agissant avec eux »)] ܘܗܘ ܡܪܢ ܥܡܗܘܢ ܒܟܠ (« alors que le Seigneur était avec eux *en toutes choses* »).

• Mt 3, 12 : τὸ πτύον ἐν τῇ χειρί (« la pelle à vanner [est] dans sa main »)] ܕܒܝܕܗ ܕܫܦܝܪ ܕܪܘܚܐ ܗܝ (« *lui qui tient* la pelle à vanner dans sa main »).

• Mt 6, 18 : τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ (« ton Père qui [est] dans ce qui est caché »)] ܐܒܘܟ ܕܒܣܬܪܐ ܕܡܨܠܐ (« ton Père *qui sait* dans ce qui est caché »).

• Lc 2, 52 : προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι (« Il avançait en sagesse, en taille et en grâce »)] ܗܘܐ ܡܬܪܒܐ ܒܩܘܡܬܐ ܘܒܚܟܡܬܐ ܘܒܛܝܒܘܬܐ (« Il grandissait en taille *et croissait* en sagesse et en grâce »).

6) Dans certains cas le traducteur précise par un complément un verbe grec de sens général. Il est inutile de supposer ce complément dans le modèle grec, comme l'a trop souvent fait Cureton.

• Mt 1, 20 : τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἐστιν ἁγίου (« ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit saint »)] ܕܒܗ ܕܐܬܝܠܕ ܒܟܠܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘ ܐܝܬ (« ce qui a été engendré en elle *a été conçu* de l'Esprit saint ») : l'ajout du verbe « a été conçu » en syriaque ne suppose pas la présence d'un même verbe en grec.

• Mt 2, 20 : οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου (« ceux qui cherchaient l'âme de l'enfant ») ܕܒܥܝܢ ܠܡܩܛܠ ܢܦܫ ܕܛܠܝܐ (« ceux qui cherchaient l'âme de l'enfant *pour le tuer* »).

7) Souvent un sujet ou un objet non exprimé ou exprimé seulement par un pronom, est clairement identifié.

• Mt 1, 19 : μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι (« ne voulant pas la dénoncer publiquement »)] ܕܠܐ ܨܒܐ ܠܡܦܪܣܗ ܐܦ ܠܐ (« ne voulant pas dénoncer publiquement *Marie* »).

138. En donnant au verbe ܫܪܝ un sens inchoatif.

• Mt 1, 20 : ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ (« l'Ange du Seigneur lui apparut en songe »)] ܡܠܐܟ ܡܪܝܐ ܕܚܙܐ ܒܚܠܡܐ ܠܗ ܠ ,ܝܘܣܦ (« l'Ange du Seigneur apparut *à Joseph* en songe »).

• Mt 14, 5 : ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον (« car ils le prenaient pour un prophète »)] ܠܢܒܝܐ ܗܘ ܠܗ ܕܚܫܒܝܢ ܗܘܘ ܓܝ (« car ils tenaient *Jean* pour un prophète »). On pourrait multiplier les exemples[139].

8) Un mot en apposé explique souvent soit un nom propre soit un substantif :

• Mt 2, 15.19 : « *le roi* Hérode » au lieu de « Hérode ».

• Mt 3, 5 ; 4, 15 : « *le fleuve* Jourdain » au lieu de « Jourdain ».

• Mt 8, 2 : « un *homme* lépreux » (ܓܒܪܐ ܕ ܡܚܣܐ) au lieu de « un lépreux ».

• Mt 2, 18 : φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη ... Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς (« En Rama une voix s'est fait entendre ... c'est Rachel qui pleure ses enfants »)] ܩܠܐ ܒܪܡܐ ܐܬܫܡܥ ... ܪܚܝܠ ܒܟܝܐ ܥܠ ܒܢܝܗ (« En Rama une voix se fait entendre ... c'est *la voix de* Rachel etc. »). Il n'est pas nécessaire de supposer l'existence d'une variante ἡ φωνὴ τῆς Ῥαχήλ comme le prétend Crowfoot[140].

9) On notera aussi les nombreux ajouts de pronoms personnels, possessifs ou démonstratifs. Ces derniers peuvent correspondre simplement à un article grec.

• Ainsi, en Jn 1, 1, ܗܘ ܡܠܬܐ pour ὁ λόγος.

10) ܟܠ est parfois ajouté sans qu'il ne faille supposer un πᾶς en grec[141].

• Jn 6, 47 ; 7, 38 : ὁ πιστεύων (« celui qui croit »)] ܟܠ ܕ ܡܗܝܡܢ (« *quiconque* croit »).

• Lc 11, 10 : ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται (« qui cherche trouve et à qui frappe on ouvrira »)] ܟܠ ܕܒܥܐ ܫܟܚ ܠܗ ܘܠ ܕܩܪܐ ܢܬܦܬܚ ܠܗ (« *quiconque* cherche ... à *quiconque* frappe ... »).

11) Il y a aussi nombre de passages où le texte est abrégé, souvent par souci de concision.

• Mt 14, 28 ; Jn 1, 26 ; 3, 27 ; 4, 10 etc. : les expressions ἀποκριθεὶς εἶπεν ou ἀπεκρίθη λέγων sont rendues par un simple ܐܡܪ.

• Mt 2, 10 : ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα (« ils se réjouirent *beaucoup* d'une grande joie »)] ܚܕܘ ܫܓܝ ܫܓܝܐ (« ils se réjouirent d'une grande joie ») : l'adverbe σφόδρα n'est pas rendu car il est superflu.

139. À plus d'un endroit l'ajout a été conservé dans la Peshitta.

140. On comparera avec ce que dit JOOSTEN 1995 de ce passage (voir *supra* p. 75).

141. Cette rubrique de Baethgen n'est pas pertinente. Il n'y a en effet aucun autre moyen en syriaque de rendre le grec que de recourir à l'expression *kul man d*.

• Mt 15, 29 : ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ (« ayant gravi la montagne, il s'assit *là* »)] ܘܣܠܩ ܠܛܘܪܐ ܘܝܬܒ ܬܡܢ (« il gravit (et) s'assit dans la montagne », équivalent au français « il monta s'asseoir dans la montagne »).

12) On peut analyser ensuite la traduction des conjonctions et des particules.

• καί simple conjonction de coordination est rendu par ܘ, sauf quand il signifie « aussi » : il est alors rendu par ܐܦܘ. Mais il arrive fréquemment qu'un ܘ soit attesté alors qu'il n'y a pas de καί en grec ; il équivaut alors à une simple virgule.

• δέ est rendu par ܕ mais il est très fréquemment omis ou rendu par ܘ. Quand il a une nuance adversative, il est traduit par ܐܠܐ. Mais le ܐܠܐ apparaît parfois sans qu'un ἀλλά lui corresponde.

• οὖν est traduit habituellement par ܡܚܐ quand il exprime une véritable conséquence. Ce même ܡܚܐ rend parfois un μᾶλλον. Mais là où le οὖν est simple conjonction (comme c'est le cas fréquemment en Jn), il est soit omis soit rendu par un simple ܘ.

• ὅτι est rendu par ܕ, mais on trouve fréquemment ܕ là où il n'y a pas ὅτι en particulier en introduction du style direct (Mt 15, 11 ; 19, 5 ; 21, 25, etc.), ce qui est normal en syriaque.

• γάρ est traduit par ܓܝܪ, mais aussi par ܡܛܠ. Parfois ܓܝܪ n'a aucun correspondant grec (Mt 10, 39 ; 11, 5 ; Jn 3, 29.30.31, etc.).

• ἰδού est rendu par ܗܐ habituellement (Mt 1, 23 ; 2, 1 ; 3, 16, etc.), mais il est parfois remplacé par une forme verbale, ainsi en Mt 2, 9 καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον (« et voici que l'étoile qu'ils avaient vue… »)] ܘܗܐ ܠܟܘܟܒܐ ܕܚܙܘ ܗܘ (« et *leur apparut* l'étoile… »). Voir aussi en Mt 3, 17 ; 17, 5 ; Lc 13, 11 ; 22, 47, etc. Il arrive aussi qu'on lise un ܗܐ sans qu'un ἰδού lui réponde en grec (Mt 3, 11 ; 11, 5 ; 19, 20, etc.).

• L'adverbe ܬܘܒ rend tantôt πάλιν tantôt ἔτι, mais parfois il est ajouté sans correspondant en grec (Mt 19, 25 ; Lc 8, 37 ; 9, 37).

• ἤδη tantôt n'est pas traduit (Mt 5, 28 ; Jn 3, 18, etc.), tantôt est traduit par une circonlocution, ainsi en Lc 21, 30 ὅταν προβάλωσιν ἤδη (« dès qu'ils bourgeonnent »)] ܟܕ ܡܢܒܛܝܢ ܗܘ ܟܕ ܡܬܚܙܝ (« dès qu'ils *commencent à* bourgeonner »).

13) Concernant la traduction des formes verbales et l'emploi des verbes chez le traducteur syriaque, on peut faire les observations générales suivantes. L'aoriste et le parfait grecs sont habituellement rendus par le perfectif syriaque. Au présent grec correspond un participe syriaque éventuellement accompagné d'un pronom. L'imparfait grec est le plus souvent traduit par un participe suivi par le verbe ܗܘܐ. Au futur grec

répond un imperfectif syriaque. Le perfectif syriaque est souvent accompagné du verbe ܗܘܐ qui le renforce et lui donne le sens d'un plus-que-parfait (Mt 2, 9 ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον, voir ci-dessus]ܘܐܬܝ ܗܘ ܕܚܙܝܢ ܗܘܐ « l'étoile qu'ils avaient vue » ; la Peshitta supprimera le ܗܘܐ.), mais il arrive qu'il soit ajouté sans nécessité[142] (Mt 1, 19 ἐβουλήθη λάθρᾳ ἀπολῦσαι αὐτήν « il voulut la répudier en secret »] ܨܒܐ ܠܫܕܘܗܝ ܒܟܬܡܐ ܗܘܐ ܕܒܥܐ). On pourra rencontrer aussi des infinitifs absolus à nuance emphatique (Mt 6, 16 ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες « [ils prennent une mine défaite] pour montrer aux hommes qu'ils jeûnent »] ܕܢܬܚܙܘܢ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܕܨܐܡܝܢ ܒܛܝܒܘܬܐ ܘܫܦܝܪ « … qu'ils jeûnent bel et bien »[143] ; voir aussi Mt 6, 18 ; Jn 7, 47 ; Lc 8, 50, etc.). Ces observations générales connaissent toutefois de nombreuses exceptions.

- Un présent grec est de temps à autre rendu par un perfectif suivi ou non de ܗܘܐ, ainsi en Jn 4, 7 (« arrive une femme de Samarie pour puiser de l'eau ») où ἔρχεται est rendu par ܐܬܐ ܐܬܬ. Lui correspond parfois aussi un participe avec ܗܘܐ, ainsi en Jn 1, 5 (« la lumière brille dans les ténèbres ») où φαίνει est rendu par ܗܘܐ ܢܗܝܪ.

- À l'inverse, le participe syriaque rend souvent un aoriste ; c'est en particulier le cas avec le verbe εἶπον rendu par ܐܡܪ : il n'est pas nécessaire de supposer une variante λέγουσιν. Des verbes comme ἕστηκα, ἤλπικα, οἶδα, ἔγνωκα sont fréquemment rendus par un participe (Jn 5, 45 ; Lc 8, 46).

- Il arrive qu'à un présent grec corresponde un imperfectif, ainsi en Lc 12, 40 « c'est à l'heure que vous ignorez que le Fils de l'homme va venir (litt. vient) » où ἔρχεται est rendu par ܡܬܐ (la Peshitta lira ܡܐܬܐ).

- Le participe est aussi employé quand il s'agit d'exprimer une vérité générale où le grec utilise un futur. Le participe syriaque peut en effet avoir un sens futur (en Mt 6, 34 « ne vous inquiétez pas du lendemain : le lendemain s'inquiétera de lui-même » μεριμνήσει est rendu par ܡܨܝܚ, comme en P).

Pour interpréter correctement la nuance du grec, le traducteur est parfois obligé d'avoir recours à une circonlocution.

- Ainsi en Lc 8, 42 pour exprimer au mieux l'imparfait *de conatu*[144] αὐτὴ ἀπέθνῃσκεν (« elle se mourait »)] ܗܘܬ ܠܗ ܗܘܐ ܕܡܬܡܘܬ (« elle était près de mourir »).

142. Il pourrait toutefois s'agir d'une vraie variante : « il voulait » (duratif) au lieu de « il voulut ».

143. La Peshitta supprimera ces infinitifs.

144. Blass, Debrunner & Rehkopf 2001, § 326.

• Ou en Lc 9, 53 : ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ (« parce qu'il faisait route vers Jérusalem », litt. « sa face était faisant route vers Jérusalem »)] ܠܡܗܟ ܐܬܝ ܕܗܘܬ ܦܘܡܗ ܡܛܠ ܕܗܘ ܡܗܠܟ ܠܝܪܘܫܠܡ (« parce qu'il avait dirigé sa face vers Jérusalem pour y aller »).

Le traducteur préfère une tournure active devant une formulation passive en grec.

• Mt 2, 17 : τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου (« ce qui a été dit par Jérémie »)] ܡܠܬܐ ܕܐܡܪ ܐܪܡܝܐ ܢܒܝܐ ,ܡ « la parole que Jérémie a dite »[145].

• Mt 3, 6 : ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ὑπ' αὐτοῦ (« ils étaient baptisés par lui dans le Jourdain »)] ܒܝܪܘܕܢ ܒܡ ܡܥܡܕ ܗܘܐ (« il les baptisait dans le Jourdain »).

• Jn 14, 21 : ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου (« celui qui m'aime sera aimé par mon Père »)] ...ܐܒܝ ,ܢܬܪܚܡ (« mon Père l'aimera »).

14) Il n'est pas rare qu'une proposition subordonnée introduite par ἵνα, ὅτι, ὅπου etc. soit rendue par une simple proposition coordonnée.

• Lc 3, 10 (D.05) : τί οὖν ποιήσωμεν ἵνα σωθῶμεν (« que nous faut-il donc faire pour être sauvés ? »)] ܢܥܒܕ ܘܢܚܐ ܡܐ (litt. « que devons-nous faire et nous vivrons ? »).

• Mt 2, 23 : ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (« afin que s'accomplisse ce qui a été dit [par les prophètes : il sera appelé Nazaréen] »)] ܕܢܬܡܠܝ ܡܠܬܐ ܕܐܬܐܡܪ ܒܢܒܝܐ ܕܢܩܪܐ ܢܙܝܪܐ ܐܬܐ (« et s'accomplit la parole dite par le prophète etc. »). On ne peut se fonder sur cette traduction pour soutenir l'existence d'une variante καὶ ἐπληρώθη.

15) Le contraire est également attesté : une proposition coordonnée par καί est rendue par une subordonnée introduite par ܕ.

• Mt 4, 6 : καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε (« [il donnera des ordres à ses anges] et ils te porteront sur leurs mains »)] ܘܥܠ ܐܝܕܝܗܘܢ ܢܣܒܘܢܟ (« ... afin qu'ils te portent sur leurs mains ») (citation de Ps 91, 11-12).

• Mt 12, 18 : καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ (« [je mettrai mon Esprit sur lui] et il annoncera le droit aux nations »)] ܘܕܝܢܐ ܠܥܡܡܐ ܢܦܩ (« ... afin qu'il annonce etc. ») (dans une citation de Is 42, 1-4).

16) La liberté du traducteur apparaît aussi dans l'ordre des mots : contrairement à la Peshitta il n'y a pas correspondance exacte avec le grec. Les exemples se lisent quasiment à chaque verset.

145. La Peshitta conservera la tournure passive : ܕܐܡܪ ܗܘܐ ܕܐܬܐܡܪ ܡܢ.

17) Les citations vétérotestamentaires correspondent majoritairement avec le texte peshitta de l'Ancien Testament (Mt 2, 15 ; 10, 36 ; 11, 10, etc.)[146], mais il y a quelques rares cas de réminiscences du texte LXX. L'exemple avancé ici par Baethgen n'est pas probant[147].

• Mt 2, 18 : κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς (« [En Rama une voix s'est fait entendre], des pleurs et une longue plainte ») ܒܟܝܐ ܣܓܝܐ ܘܝܒܒܐ (« une plainte, des pleurs et de nombreux soupirs »), avec trois termes comme dans la LXX en Jr 38 (TM 31), 15. L'exemple est bien ténu.

18) On peut citer quelques cas de modifications dogmatiques de la part du traducteur[148].

• En Mt 1, 20 (« Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse »), il n'a pas traduit τὴν γυναῖκά σου par ܐܢܬܬܟ, mais par ܡܚܡܢܬܟ « ta fiancée ».

• En Mt 16, 22 (« Pierre, le tirant à part, se mit à le réprimander, en disant, etc. »), le verbe « réprimander » a été reporté au v. 23 ; ce faisant, ce n'est plus Pierre qui réprimande Jésus, mais Jésus qui réprimande Pierre (« Jésus, se retournant, réprimanda Simon, etc. ») ; le traducteur sauvegarde ainsi l'autorité de Jésus.

• En Mt 1, 21 (« tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés »), la formulation a dû paraître trop restrictive au traducteur qui a remplacé « son peuple » par « le monde » (ܥܡܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘ ,ܥܡܗ ,ܕܫܘܥ).

Bien sûr on ne cherche plus aujourd'hui à reconstituer le modèle grec, toutefois les leçons des Vieilles versions syriaques sont de temps à autre notées dans l'apparat critique des éditions du Nouveau Testament grec. Mais à quelles conditions est-on en droit de le faire ? Brock a bien mis en garde les textualistes[149]. Et Lyon a précisé les observations de ce dernier[150]. Williams a formulé une série de règles simples qui garantissent une utilisation correcte des leçons des Vieilles versions syriaques pour la critique textuelle du Nouveau Testament[151]. La 27e édition du Nestle-Aland

146. On l'a vu plus haut.

147. Wildeboer 1880, p. 34-35, cite quelques autres exemples, tout aussi peu convaincants. Les observations faites par Wilson 2002, p. xxxviii-xlvii, aboutissent à la conclusion que ces citations ne reposent pas sur le texte LXX.

148. Wildeboer 1880, p. 31-33.

149. Brock 1976 ; Brock 1977.

150. Lyon 1994.

151. Williams 2004. Il distingue ainsi trois niveaux : celui de la *Vorlage*, celui de la traduction et celui de la transmission. Appliqué à la Vieille version syriaque, cela

renvoie fréquemment à la Vieille version syriaque. Williams a analysé ces renvois et a abouti à la conclusion que ces références sont erronées parce qu'on n'a pas tenu compte des techniques de traduction de la Vieille version syriaque. Dans cette même ligne et tout récemment, Carrega a analysé environ 300 passages de l'Évangile de Luc qui font apparaître toute la liberté du traducteur de la Vieille version syriaque. C'est donc avec prudence qu'il faut utiliser cette version dans le cadre de la critique textuelle du Nouveau Testament grec.

- On peut en toute sécurité citer les Vieilles versions syriaques dans le cas d'additions ou d'omissions longues. Les omissions et additions courtes doivent être examinées en tenant compte de leurs occurrences ailleurs avant d'affirmer qu'elles viennent à l'appui d'une leçon grecque.
- En revanche, les Vieilles versions syriaques ne doivent *généralement* pas être citées dans les cas suivants[152] :
  - présence ou absence de particules et de conjonctions grecques ;
  - présence ou absence d'articles, de pronoms possessifs et démonstratifs ;
  - singulier ou pluriel de démonstratifs, relatifs non spécifiques, ou de leur équivalent ;
  - emploi des temps du grec ;
  - ordre des mots ;
  - distinction des synonymes grecs.

Les Vieilles versions syriaques et les types de texte grec des Évangiles

La liberté du traducteur ayant été ainsi mise en évidence[153], que peut-on dire de son modèle grec ? Pour les Évangiles, on considère traditionnellement qu'il existe quatre types de texte : un texte dit occidental (transmis essentiellement par D.05, W.032 [en partie] et les Vieilles versions latines), un texte césaréen (transmis principalement par Θ.038, W.032 [en partie] 28 f^{1} f^{13}, quand tous ces témoins ont des leçons qui ne correspondent pas aux autres types de texte, auxquels s'ajoutent les versions arméniennes et géorgiennes), un texte alexandrin (transmis principalement par p^{75}, ℵ.01 B.03, W.032 [en partie] et les versions coptes) et un texte byzantin (transmis en premier lieu par A.02, puis par la majorité des minuscules grecs ; c'est le *textus receptus*). Le texte alexandrin représente une recension égyptienne

conduit à s'interroger d'abord sur le modèle grec (type dit occidental), sur les techniques de traduction (libre ou miroir) et sur les différences entre la Sinaïtique et la Curetonienne en tant que deux vecteurs de la transmission du texte. Il importe de bien distinguer les niveaux.

152. Cette liste complète celle de Brock 1977.

153. Voir aussi Brock 1998 ; Brock 1983.

des environs de 200, le texte césaréen doit dater du milieu du IIIe siècle, le texte byzantin n'apparaît pas avant le IVe siècle. Le texte dit occidental est problématique, mais ses plus anciens témoins sont les versions Vieilles latines dont les premières traces apparaissent en Afrique du Nord vers 200. Voilà les points de repère chronologiques généralement acceptés.

Disons-le d'emblée, on ne découvre dans les Vieilles versions syriaques aucune leçon typiquement byzantine. Déjà Cureton[154] avait relevé que des phrases entières, caractéristiques du *textus receptus*, n'apparaissent pas dans la Curetonienne, et que pour ces leçons la Curetonienne est soutenue par d'autres témoins, en particulier B.03, et surtout par D.05 et les témoins vieux latins dont les Vieilles versions syriaques sont si proches[155], dit-il. Il arrive toutefois que la Curetonienne s'écarte de D.05 ; dans ce cas, elle correspond au texte de Justin, des *Clémentines*, d'Irénée, d'Origène ou de Cyprien. Burkitt[156] a analysé le texte grec des deux témoins de la Vieille version syriaque. Il confirme le peu d'affinité entre la Vieille version syriaque et le *textus receptus*. Il note ensuite que quelques accords remarquables existent entre elle et le texte alexandrin (ℵ.01 et B.03) et le texte césaréen. Il s'interroge ensuite sur la présence ou non des « Western Non-Interpolations » dans la Vieille version syriaque. En général, le texte dit occidental est caractérisé par un texte plus long que le texte alexandrin. Il y a pourtant des passages où il a préservé un texte court : ce sont les « Western Non-Interpolations »[157]. On peut suspecter que c'est alors le texte alexandrin qui a été interpolé. Comme la Vieille latine, la Vieille version syriaque est relativement exempte de ces interpolations. On en retrouve cependant certaines dans ses deux témoins, mais davantage dans la Curetonienne que dans la Sinaïtique, où elles se sont réintroduites, dit Burkitt, à partir de manuscrits grecs de type byzantin. Mais c'est bien avec le texte dit occidental que la Vieille version syriaque a le plus d'affinité. Pour Burkitt, le fait s'explique par l'influence du *Diatessaron* sur la Vieille version syriaque, et de lui seul :

> « Le *Diatessaron* lui-même a été fait à Rome, ou à tout le moins est l'œuvre d'une personne qui y a vécu de nombreuses années ; rien de surprenant donc à ce que le texte du *Diatessaron* soit de façon prédominante occidental.

154. Cureton 1858, p. lxvii-lxviii.

155. Chase 1895 n'hésitera pas à parler de texte syro-latin, dont il situe l'origine dans la première moitié du IIe siècle, voir p. 132-134.

156. Burkitt 1904, p. 223-254 (sur le texte dit occidental, voir p. 234-244).

157. On en lira la liste dans Westcott & Hort 1881-1882, Introduction § 240 et 383. Voir Black 1972, p. 130-131.

> Et quand on sait qu'une large partie du texte de la Vieille version syriaque est une adaptation directe du *Diatessaron*, on peut aisément expliquer l'origine de ces éléments occidentaux : les leçons occidentales ne représentent pas nécessairement le texte des quatre Évangiles tel qu'il était lu à Antioche vers 170, mais le texte du *Diatessaron* ; à son tour le texte du *Diatessaron* reflète les quatre Évangiles tels qu'ils étaient lus à Rome vers 170. Dans de tels passages, et ils sont nombreux, on ne peut pas considérer comme immédiatement décisif l'accord entre l'Orient et l'Occident. Il est beaucoup plus sûr de considérer le texte oriental dans ces passages comme non-existant, et de traiter les données de la Vieille version syriaque comme un élément d'un groupe appartenant à l'Occident. » (p. 235)

L'origine purement diatessarique des leçons occidentales attestées par la Vieille version syriaque, telle que défendue par Burkitt, s'est vite révélée intenable à partir du moment où d'autres témoins grecs et coptes ont été découverts qui eux aussi attestent le texte dit occidental, en particulier en grec le Codex de Freer (W.032 ou *Washingtonensis* du IVe/Ve siècle) ou en copte le Codex Glazier G 67 pour les Actes des Apôtres. Ces témoins prouvent l'enracinement du texte dit occidental en Orient, et c'est ce texte grec dit occidental qui peut avoir influencé les Vieilles versions syriaques. Sanders, le premier éditeur du Codex de Freer en 1918, et Lagrange[158] ont d'ailleurs été les premiers à montrer les contacts étroits existant entre la Vieille version syriaque et le Codex de Freer (pour Mc 1, 1 – 5, 30). On s'accorde à dire aujourd'hui[159] que le texte de ces deux témoins que sont la Curetonienne et la Sinaïtique est en partie représentatif du texte dit occidental (en raison des nombreux accords avec D.05 et la *Vetus Latina*) ; il y a cependant bien d'autres leçons (ainsi Mt 10, 3 où la Sinaïtique ne cite, parmi les disciples de Jésus, ni Thaddée ni Lebbée, mais Judas fils de Jacques, voir Lc 6, 15), des accords avec le texte alexandrin (omission de la finale longue de Mc dans la Sinaïtique, omission de Mt 16, 2-3 et de 17, 21 dans la Sinaïtique et la Curetonienne, et de Mt 18, 21 dans la Sinaïtique), et quelques leçons de type césaréen (Mt 27, 16-17 : Jésus Barabbas). Mais ceci est une autre histoire qui concerne essentiellement la critique textuelle du Nouveau Testament grec. Qu'il suffise ici d'avoir indiqué que la Vieille version syriaque est aussi en partie un des témoins du texte dit occidental et que ses leçons de type occidental ne proviennent pas nécessairement du *Diatessaron*.

158. Sanders 1918, p. 69-70 ; Lagrange 1920-1921. Sanders 1918, p. 64-73, souligne combien sont étroits en W.032 les contacts entre Mc 1, 1 – 5, 30 et les Vieilles versions latines d'une part et la Sinaïtique d'autre part (seule Vieille syriaque attestée pour Mc).

159. Amphoux 2014, p. 103.

Bibliographie

Aphraate : René Graffin (éd.), *Patrologia Syriaca complectens opera omnia ss. patrum, doctorum scriptorumque catholicorum, etc.*, Paris, 1894-1926.

Clément d'Alexandrie, *Stromates* : Otto Stählin (éd.), *Stromata : Buch I-VI*, Berlin, 1907 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 2).

Eusèbe de Césarée, *HE* : Gustave Bardy (éd.), *Histoire ecclésiastique*, texte grec, traduction et notes, Paris, 1995 (SC 41).

Florilegum patristicum : Gerhard Rauschen (éd.), *Florilegium patristicum*, Bonn, 1905.

Irénée de Lyon, *Hérésies* : Adelin Rousseau & Louis Doutreleau (éds), *Contre les hérésies*, édition critique d'après les versions arméniennes et latine, Paris, 1974 (SC 211).

Études modernes

Amphoux 2014 : Christian-Bernard Amphoux, Gilles Dorival, James Keith Elliott, Jean-Claude Haelewyck, David Pastorelli & Jean Reynard, *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : introduction générale*, Bruxelles (Langues et cultures anciennes 22).

Aucher & Mösinger 1876 : Georg Mösinger & Joannes Baptista Aucher, *Evangelii concordantis expositio*, Venetiis.

Baethgen 1885 : Friedrich Baethgen, *Evangelienfragmente: Der griechische Text des Cureton'schen Syrers*, Leipzig.

Bensly, Rendel Harris & Burkitt 1894 : Robert L. Bensly, James Rendel Harris & Francis Crawford Burkitt, *The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge.

Bertrand 1980 : Daniel A. Bertrand, « L'Évangile des ébionites : une harmonie évangélique antérieure au *Diatessaron* », *New Testament Studies* 26, p. 548-563.

Beyer 1966 : Klaus Beyer, « Der reichsaramaïsche Einschlag in der ältesten syrischen Literatur », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 116, p. 242-254.

Bewer 1900 : Julius A. Bewer, « The History of the New Testament Canon in the Syrian Church », *The American Journal of Theology* 4, p. 64-98, 345-363 (réimpr. 2015 avec pagination propre).

Black 1972 : Matthew Black, « The Syriac Versional Tradition », dans K. Aland (éd.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, Berlin – New York (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 5), p. 120-159.

Blass, Debrunner & Rehkopf 2001 : Friedrich Blass, Albert Debrunner & Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen.

Bonus 1896 : Albert Bonus, *Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum Syriacorum cum codice Curetoniano (Mus. Brit. Add. 14451), cui adiectae sunt lectiones e Peshitta desumptae*, Oxonii (réimpr. 2009).

Brock 1976 : Sebastian P. Brock, « The Treatment of Greek Particles in the Old Syriac Gospels, with Special Reference to Luke », dans J. K. Elliott (éd.), *Studies in New Testament Language and Text*, Leiden (Novum Testamentum Supplements 44), p. 80-86.

Brock 1977 : Sebastian P. Brock, « The Limitations of Syriac in representing Greek », dans Metzger 1977, p. 83-98.

Brock 1983 : Sebastian P. Brock, « Toward a History of Syriac Translation Technique », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980*, Roma (Orientalia Christiana analecta 221), p. 1-14.

Brock 1998 : Sebastian P. Brock, « Translating the New Testament into Syriac (Classical and Modern) », dans J. Krašovec (éd.), *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*, Sheffield (Journal for the Studies of the Old Testament. Supplement Series 289), p. 371-385.

Brock 2016 : Sebastian P. Brock, « Two Hitherto Unattested Passages of the Old Syriac Gospels in Palimpsest from St Catherine's Monastery, Sinai », *Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν* 31A, p. 7-18.

Brock & Van Rompay 2014 : Sebastian P. Brock & Lucas Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 227).

Burkitt 1904 : Francis Crawford Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence*, Cambridge, 2 vol.

Burkitt 1911-1912 : Francis Crawford Burkitt, « The Syriac Forms of New Testament Proper Names », *Proceedings of the British Academy* 5, p. 377-408.

Carrega 2013 : Gian Luca Carrega, *La* Vetus Syra *del vangelo di Luca: trasmissione et ricezione del testo*, Roma (Analecta biblica. Dissertationes 201).

Chase 1895 : Frederic Henri Chase, *The Syro-Latin Text of the Gospels*, London.

Ciasca 1888 : Agostino Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*, Romae.

Crowfoot 1870 : John Rustat Crowfoot, *Fragmenta evangelica. 1, Matthaei cap. I 1 – VIII 22 et X 32 – XXIII 25 ; Marci cap. XVI 17-20*, London.

Cureton 1848 : William Cureton, *Quatuor evangeliorum Syriace recensionis antiquissimae atque in Occidente adhuc ignotae quod superest : a codice vetustissimo Nitriensi eruit et vulgavit Guilielmus Cureton*, Londini.

Cureton 1858 : William Cureton, *Remains of a very antient* (sic) *recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe ; discovered, edited, and translated*, London.

Dalman 1905 : Gustav Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig, 1905.

Farrar 1895 : Frederic William Farrar, « The Sinaitic Palimpsest of the Syriac Gospels », *The Expositor* 5, 1, p. 1-19.

Géhin 2009 : Paul Géhin, « Fragments patristiques syriaques des nouvelles découvertes du Sinaï », *Collectanea Christiana Orientalia* 6, p. 67-93.

Haase 1920 : Felix Haase, « Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung », *Theologische Quartalschrift* 101, p. 262-271.

Hatch 1946 : William Henry Paine Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston.

Hjelt 1903 : Arthur Ludwig Mikael Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Leipzig (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 7, 1).

Hjelt 1930 : Arthur Ludwig Mikael Hjelt, *Syrus Sinaiticus*, Helsingfors.

Holzhey 1896 : Carl Holzhey, *Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus untersucht, mit einem vollständigen Verzeichnis der Varianten des Cod. Sinaiticus und Cod. Curetonianus*, München.

Howard 1980 : George Howard, « Harmonistic Readings in the Old Syriac Gospels », *Harvard Theological Review* 73, p. 473-491.

Joosten 1990 : Jan Joosten, « The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels », *Textus* 15, p. 55-76.

Joosten 1991 : Jan Joosten, « West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels », *Journal of Biblical Literature* 110, p. 271-289.

JOOSTEN 1992 : Jan JOOSTEN, « Two West Aramaic Elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels », *Biblische Notizen* 61, p. 17-21.

JOOSTEN 1994 : Jan JOOSTEN, « West Aramaic Elements in the Syriac Gospels: Methodological Considerations », dans *VI Symposium Syriacum 1992*, Roma (Orientalia Christiana analecta 247), p. 101-109.

JOOSTEN 1995 : Jan JOOSTEN, *The Syriac Language of the Peshitta and Old Syriac Versions of Matthew*, Leiden (Studies in Semitic Languages and Linguistics 22).

JOOSTEN 1997 : Jan JOOSTEN, « La tradition syriaque des Évangiles et la question du "substrat araméen" », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 77, p. 257-272.

KAHLE 1959 : Paul KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2nd edition, Oxford.

KAHLE 1960 : Paul KAHLE, « Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch: Erwiderung », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51, p. 55.

KIRAZ 2002 : George Anton KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭta and Ḥarklean Versions*, Piscataway, 4 vol.

LAGRANGE 1920-1921 : Marie-Joseph LAGRANGE, « L'ancienne version syriaque des Évangiles », *Revue biblique* 29, p. 321-352 ; 30, p. 11-44.

LELOIR 1966 : Louis LELOIR (éd.), Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris (Sources chrétiennes 121).

LELOIR 1990 : Louis LELOIR (éd.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte Syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709). Folios Additionnels*, Leuven – Paris (Chester Beatty Monographs 8).

LENZI 1998 : Giovanni LENZI, « L'antica versione siriaca dei Vangeli dopo centocinquant'anni di ricerca », *Annali di scienze religiose* 3, p. 263-278.

LENZI 2006a : Giovanni LENZI, « The Syriac Usage of the Term "Life" for "Salvation" Reconsidered », *Journal of Northwest Semitic Languages* 32, p. 83-95.

LENZI 2006b : Giovanni LENZI, « Differenze teologiche tra la Vetus Syra e il *Diatessaron* », *Liber annuus* 56, p. 133-178.

LUND 2004 : Jerome A. LUND, *The Old Syriac Gospel of the Distinct Evangelists: A Key-Word-in-Context Concordance*, Piscataway, 3 vol. (compte rendu par David G. K. Taylor dans *Hugoye* 9, 2006, p. 212-223).

LYON 1994 : Jeffrey Paul LYON, *Syriac Gospel Translations: A Comparison of the Language and Translation Method Used in the Old Syriac, the Diatessaron, and the Peshitto*, Louvain (CSCO 548, Subsidia 88).

MCCONAUGHY 1987 : Daniel L. MCCONAUGHY, « A Recently Discovered Folio of the Old Syriac (Syr^{c}) Text of Luke 16, 13-17, 1 », *Biblica* 68, p. 85-88.

MERX 1897-1911 : Adalbert MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. 1, Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschriften; 2-4, Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift*, Berlin.

METZGER 1977 : Bruce Manning METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford (réimpr. 2001).

NESTLE & ALAND 1976 : Barbara & Kurt ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland. Editio nona et recognita ad textum editionum Nestle-Aland et Greek New Testament aptata*, Stuttgart, 1976.

NESTLE & ALAND 2012 : Barbara & Kurt ALAND *et al.* (éds), *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, 28e éd., Stuttgart.

NÖLDEKE 1966 : Theodor NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Darmstadt (réimpr. Leipzig 1898).

ORTIZ DE URBINA 1967 : Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Matriti (Biblia polyglotta Matritensia. Vetus ac Novum Testamentum Syriacum).

PHILOTHÉE 2008 : Mère PHILOTHÉE, *Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï*, Athènes.

POIRIER & TISSOT 1997 : Paul-Hubert POIRIER & Yves TISSOT, « Actes de Thomas : texte traduit, présenté et annoté », dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade 442), vol. 1, p. 1321-1470.

ROEDIGER 1872 : Emil ROEDIGER, (sans titre), *Monatsbericht der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, p. 557-559.

SANDERS 1918 : Henry Arthur SANDERS, *The New Testament Manuscripts in the Freer Collection*, New York – London.

SCHULTHESS 1905-1906 : Friedrich SCHULTHESS, « Aramäisches », *Zeitschrift für Assyriologie* 19, p. 126-134.

SCHULTHESS 1922 : Friedrich SCHULTHESS, « Zur Sprache der Evangelien », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 21, p. 217-236, 241-258.

SCHWEN 1911 : Paul SCHWEN, « Die syrische Wiedergabe der neutestamentlichen Eigennamen », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 31, p. 267-303.

SEGAL 1970 : Judah Benzion SEGAL, *Edessa "The Blessed City"*, Oxford.

SMITH LEWIS 1894a : Agnes SMITH LEWIS, *Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, London (Studia Sinaitica 1).

SMITH LEWIS 1894b : Agnes SMITH LEWIS, *A Translation of the Four Gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest*, London.

SMITH LEWIS 1896 : Agnes SMITH LEWIS, *Some Pages of the Four Gospels Retranscribed from the Sinaitic Palimpsest*, London.

SMITH LEWIS 1897 : Agnes SMITH LEWIS, « Last Gleanings from the Sinai Palimpsest », *Expositor* 5, 5, p. 111-119.

SMITH LEWIS 1904 : Agnes SMITH LEWIS, *Acta mythologica Apostolorum* (Horae Semiticae 3), London, 2 vol.

SMITH LEWIS 1910 : Agnes SMITH LEWIS, *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê, Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations, with the Variants of the Curetonian Text, Corroborations from Many Other MSS., and a List of Quotations from Ancient Authors*, London.

TIXERONT 1888 : Louis-Joseph TIXERONT, *Les origines de l'Église d'Édesse et la Légende d'Abgar : étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris.

TORREY 1936 : Charles Cutler TORREY, *Documents of the Primitive Church*, New York – London.

TREGELLES 1857 : Samuel Prideaux TREGELLES, *The Greek New Testament*, London.

VOGELS 1911 : Heinrich Joseph VOGELS, *Die Altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*, Freiburg im Breisgau (Biblische Studien 16, 5).

VÖÖBUS 1951a : Anton VÖÖBUS, *Neue Angaben über die Textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca 326-340: Ein Beitrag zur Geschichte des altsyrischen Tetraevangeliums*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 3).

VÖÖBUS 1951b : Anton VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain (CSCO 128, Subsidia 3).

WEIR 1969 : G. A. WEIR, *Tatian's Diatessaron and the Old Syriac Gospels: The Evidence of MS Chester Beatty 709*, PhD diss., University of Edinburgh (non consulté).

WESTCOTT & HORT 1881-1882 : Brooke Foss WESTCOTT & Fenton John Anthony HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge (réimpr. Graz, 1974).

WILDEBOER 1880 : Gerrit WILDEBOER, *De waarde der Syrische Evangeliën, door Cureton ontdekt en uitgegeven*, Leiden.
WILLIAMS 2004 : Peter J. WILLIAMS, *Early Syriac Translation Technique and the Textual Criticism of the Greek Gospels*, Piscataway.
WILSON 2002 : E. Jan WILSON, *The Old Syriac Gospels: Studies and Comparative Translations*, Louaize – Piscataway, 2 vol. (Eastern Christian Studies 1-2).
WRIGHT 1870 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Acquired since the Year 1838*, London, 3 vol.
WRIGHT sans date : William WRIGHT, *Fragments of the Curetonian Gospels*, London (tirage à 100 exemplaires, diffusion privée).
ZAHN 1881 : Theodor ZAHN, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 1).
ZAHN 1895 : Theodor ZAHN, « Die syrische Evangelienübersetzung vom Sinai », *Theologisches Literaturblatt* 16, 2, col. 17-21.
ZAHN 1899 : Theodor ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 2 vol.

Abréviations

C Vieille syriaque Curetonienne (aussi syr^{c})
S Vieille syriaque Sinaïtique (aussi syr^{s})
NF Nouveau Fonds du Sinaï
P Peshitta

Manuscrits grecs des Évangiles

28 Paris, Bibl. nat. de France, Gr. 379 (XIe siècle).
A.02 Londres, Brit. Libr., Royal 1 D. VIII (Ve siècle).
B.03 Città del Vaticano, Bibl. Vatic., Vat. gr. 1209 (IVe siècle).
D.05 Cambridge, Univ. Libr., Nn. 2. 41 (Ve siècle) ou Codex de Bèze, l'un des principaux témoins du type de texte grec dit occidental des Évangiles.
f^{1} les manuscrits de la famille 1.
f^{13} les manuscrits de la famille 13.
p^{75} papyrus 75 : Città del Vaticano, P. Bodmer XIV-XV (IIIe siècle).
W.032 Washington, Smithsoniam Inst., Freer Gall. of Art, 06.274 (IVe/Ve siècle) ou *Washintonensis* ou encore Codex de Freer.
Θ.038 Tbilisi, Inst. des Manuscrits, Gr. 28 (IXe siècle).
א.01 Londres, Brit. Libr., Add. 43 725 (IVe siècle).

Manuscrits vieux latins (en italiques : a, c, k) et Vulgate (droit : s)

a Vercelli, Bibl. Capitolare (sans numéro) (IVe siècle) ou *Vercellensis*.
c Paris, Bibl. nat. de France, lat. 254 (XIIe/XIIIe siècle) ou *Colbertinus*.
k Turin, Bibl. Naz., G. VII. 15 (IVe/Ve siècle) ou *Bobiensis* (de Bobbio).
s Milan, Bibl. Ambros., O. 210 sup. (VIe/VIIe siècle).

La Peshitta du Nouveau Testament (*Corpus Paulinum*) : histoire du texte et histoire de la transmission

Andreas Juckel
Institut für neutestamentliche Textforschung, Université de Munster[1]

À un éditeur de la Peshitta du Nouveau Testament incombe la tâche de présenter de manière « critique » une tradition abondante et très uniforme. Mais en quel sens une édition de la Peshitta peut-elle être critique ? Quels critères permettent de reconnaître le texte « original » parmi des variantes concurrentes ? D'emblée trois critères sont à exclure : 1) l'accord majoritaire des témoins textuels, car la « majorité » des témoins textuels est changeante et donc provisoire ; 2) la plus grande exactitude dans la traduction du modèle grec, car le modèle grec de la Peshitta n'est pas une entité connue sur laquelle un éditeur puisse travailler ; et 3) la priorité « généalogique » de telle ou telle variante (par exemple *lectio brevior* ou *lectio ardior*), car l'évaluation « logique » des variantes de la Peshitta ne tient pas compte des révisions ou du caractère contaminé de la transmission qui empêchent toute reconstruction généalogico-stemmatique du texte « original ». Le seul critère pour l'évaluation « critique » des variantes est en réalité l'histoire du texte. C'est elle qui rend possible une décision sur l'antériorité ou la postériorité historique des variantes. Les lignes qui suivent sont consacrées à l'interprétation historique de cette tradition abondante et uniforme à partir de l'exemple du *Corpus Paulinum*, ainsi qu'à déterminer plus précisément le caractère « critique » d'une édition de la Peshitta. La distinction entre histoire du texte *(Textgeschichte)* et histoire de la transmission *(Überlieferungsgeschichte)* est ici utile car elle met en lumière des étapes dans la transmission du texte et ainsi rend possible un classement historique des variantes.

1. Je remercie Jean-Claude Haelewyck pour la traduction de mon article.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 115-147.

La Peshitta

Traduction et révision

La Peshitta du Nouveau Testament est la première traduction complète du Nouveau Testament en syriaque[2]. Elle a été réalisée dans la première moitié du Ve siècle, à la fin de la période araméenne de l'Église syriaque (*ca* 200-400) et au début de la période byzantine (*ca* 400-700). Elle est même un document de l'inculturation de la chrétienté araméenne dans l'*oikoumene* grecque : l'Église araméenne marginale se transforme en un élément de l'Église grecque mondiale. Le canon scripturaire, la forme textuelle et le style de traduction sont adaptés au Nouveau Testament grec, tout en gardant certaines particularités. Ces particularités s'expliquent par le fait que la Peshitta n'est pas une nouvelle traduction, mais une révision de la version antérieure dite Vieille syriaque avec l'intention de représenter, dans le domaine syriaque, le texte et le canon grecs mieux que ne l'avait fait la Vieille syriaque des IIIe-IVe siècles. Pourtant la Peshitta, elle non plus, n'a pas atteint complètement cet objectif, car, en raison de son ancrage dans les Vieilles versions syriaques, elle a conservé des anomalies par rapport au texte grec standard. Son canon scripturaire ne contient pas en effet 2 P, 2-3 Jn, Jude et Ap, dont la canonicité a été en débat jusqu'au Ve siècle dans certaines parties de l'Église grecque. En même temps que l'héritage Vieille syriaque, des réminiscences du *Diatessaron* se sont introduites dans les Évangiles ; et, à cause de la forme textuelle de son modèle grec, la Peshitta a de nombreux contacts avec la tradition textuelle dite « occidentale » (c'est particulièrement clair dans les Actes des Apôtres). Enfin le style de la traduction donne la priorité à l'idiome araméen aux dépens de la précision dans la traduction.

Les limites de la grécisation

Ces anomalies par rapport au texte grec standard du Nouveau Testament ont produit un double effet dans la tradition de la Peshitta. D'une part elles ont donné lieu à un travail ultérieur de révision visant à écarter l'héritage Vieille syriaque et à compléter l'alignement sur le Nouveau Testament grec. Ainsi déjà la plus ancienne tradition de la Peshitta est caractérisée par des modifications textuelles dont la cause est à chercher tantôt dans la pénétration de variantes grecques, tantôt dans la volonté de traduire plus précisément le grec. D'autre part, ces anomalies donnent à la Peshitta une empreinte « araméenne » qui a fait que cette traduction est devenue

2. Sur la Peshitta du Nouveau Testament, voir Vööbus 1954, p. 88-103 ; Metzger 1977, p. 48-63 ; Juckel 2005 et 2010b.

par la suite un document de l'identité araméenne chrétienne. Sa force identitaire réside aussi dans le fait qu'elle a vu le jour avant la division de la chrétienté syriaque en deux branches, occidentale et orientale. Lorsque les chrétiens syriaco-araméens ont commencé à prendre part aux controverses théologiques de l'Église byzantine, la Peshitta ne pouvait pas répondre aux exigences d'un texte biblique œcuménique correct. Devant le risque de troubler l'identité araméenne de la Bible syriaque par de continuelles révisions grécisantes, des traductions spéciales du Nouveau Testament ont vu le jour aux VIe et VIIe siècles (la Philoxénienne en 506/507, la Harqléenne en 615/616) qui reflétaient, par le canon scripturaire et le style de traduction, le texte biblique œcuménique des Byzantins jusque dans le détail. Cette protection contre de continuelles révisions a signifié pour la Peshitta fixité et grande uniformité du texte.

Nom et tradition

Le caractère « canonique » particulier de la Peshitta se reflète dans sa désignation et dans son abondante tradition. Tandis que les traductions spéciales ultérieures ont été confiées à certaines personnes (Philoxène de Mabboug, Thomas de Ḥarqel), les Syriaques ont vu l'origine de la Peshitta dans l'antiquité légendaire, « au temps d'Abgar, roi d'Édesse, par les soins d'Addaï et des autres apôtres »[3]. Le nom « Peshitta » apparaît pour la première fois dans des témoins de la « massore syriaque » des IXe-Xe siècles. L'expression qu'on y rencontre, *mappaqta pšitta*, semble signifier « édition standard », « édition courante »[4] ; l'expression a été forgée au plus tôt au VIIe siècle pour distinguer la Peshitta des éditions spéciales fortement grécisées[5]. L'abondante tradition de la Peshitta affirme aussi sans ambiguïté quel était le texte biblique « véritable ». Tandis que les deux traductions spéciales n'ont été transmises que par un nombre limité de témoins pour la plupart du deuxième millénaire[6], la Peshitta du Nouveau Testament l'a été par de nombreux témoins – leur nombre exact n'est

3. Isho'dad de Merv, *Commentaire sur l'Ancien Testament*, p. 3 (texte), p. 4 (trad.).

4. Voir les significations possibles dans JUCKEL 2010b.

5. La Harqléenne se définit elle-même simplement comme « première [= ancienne] (version) syriaque », ܗܰܦܟܬܐ ܕܥܬܝܩܐ (ܕܣܘܪܝܝܐ) ; voir Mc 8, 17 *in margine*.

6. Si les épîtres 2 P, 2-3 Jn et Jude éditées par GWYNN 1909 appartiennent véritablement à la « Philoxénienne » (ce qui est vraisemblable, mais pas certain), elles seraient transmises par environ 30 témoins, dont 20 utilisés par Gwynn. L'Apocalypse éditée également par GWYNN 1897 semble être un autre texte « philoxénien », mais elle n'est transmise que par un seul témoin. Il n'y a pas d'autres témoins de la « Philoxénienne ». THOMAS 1979 donne une idée du nombre des témoins de la

pas connu – dont un grand nombre remonte au premier millénaire[7]. La Peshitta (de l'Ancien et du Nouveau Testament) est aussi le seul texte de la littérature syriaque qui reflète un développement ininterrompu de la paléographie, de l'orthographe et de la prononciation syriaques, depuis le Ve siècle jusqu'à l'époque moderne.

Pour un éditeur de la Peshitta du Nouveau Testament, l'abondance, l'uniformité et la continuité dans la tradition semblent offrir d'excellentes conditions pour une édition « critique ». En réalité, dans une perspective historique, ces caractéristiques de la tradition le mettent en présence d'un problème complexe : comment peut-il exploiter l'abondance de la tradition, comment peut-il interpréter l'uniformité comme une histoire du texte qui est plus que le développement de la paléographie et de l'orthographe ?

La Peshitta dans une perspective éditoriale

L'édition des Évangiles de 1901

L'édition des Évangiles réalisée par Ph. E. Pusey (1830-1880) et G. H. Gwilliam (1846-1913) et parue en 1901 est pour tout éditeur de la Peshitta une source d'inspiration[8]. Cette édition a fait clairement apparaître la grande uniformité de la tradition et, par sa base documentaire, sa méthode éditoriale et sa mise en œuvre typographique, a fixé des normes durables. Gwilliam avait présenté les travaux préparatoires de cette édition dans trois articles[9] consacrés à l'évaluation de la tradition. La position incontestée de Gwilliam comme *genius loci* de la recherche sur la Peshitta s'enracine dans sa ferme accentuation de l'uniformité textuelle. Cette accentuation vaut sans aucun doute pour la caractéristique la plus marquante de la tradition, mais elle donne l'impression que l'uniformité est due non pas à une histoire du texte, mais seulement au travail soigneux des copistes.

Harqléenne. Les Actes des Apôtres ne sont transmis que par deux témoins et les épîtres catholiques par quatre.

7. Le nombre des témoins varie en fonction de deux variables : compte-t-on ou pas les lectionnaires et les fragments ? Quelle frontière chronologique faut-il tirer ? Rien que la British Library contient une centaine de manuscrits de la Peshitta, dont environ 60 datent du premier millénaire. Gregory 1902, Clemons 1966 et Desreumaux 1991 permettent de se faire une certaine idée de leur nombre. Pour les lettres de Paul on consultera Clemons 1968 et Buck 1978.
8. *Tetraeuangelium Sanctum* 1901. Sur cette édition, voir Darlow & Moule 1903, II, 3, 1551-1552.
9. Gwilliam 1885, 1890 et 1891.

L'objectif premier de l'édition était de vérifier l'intégrité et la fiabilité du *Textus receptus*[10] qui, depuis l'édition *princeps* de 1555 (la Bible de Widmanstadt), est disponible dans des impressions quasiment inchangées et largement répandues en particulier grâce aux grandes polyglottes des XVIe-XVIIe siècles. Dans ce but, c'est d'abord l'intégrité de la tradition ancienne de la Peshitta même qui était à vérifier. La base documentaire consiste en 42 témoins majoritairement du Ve-VIIIe siècle et permet de porter un jugement sur le texte ancien de la Peshitta ; en revanche le texte du second millénaire n'est représenté que par trois témoins. L'intégrité du texte ancien de la Peshitta, Gwilliam la considère comme assurée du point de vue « critique » par l'accord des plus anciens témoins textuels. Il faut par là comprendre qu'il a fondé sa *constitutio textus* sur une préférence accordée mécaniquement à la leçon majoritaire. En mettant ainsi en lumière une tradition ancienne intacte, Gwilliam voit son projet d'édition comme atteint, qui était de « présenter, sur base du témoignage des manuscrits, les Évangiles de la Peshitta tels qu'ils ont été lus dans l'Église syriaque ancienne »[11]. Il n'a pas estimé que la fixation précise du texte « original » relevait de sa tâche ; seul comptait pour lui de prouver « l'identité substantielle » entre le texte ancien et le texte récent de la Peshitta[12].

L'édition de la British and Foreign Bible Society de 1920

Jusqu'à présent l'édition des Évangiles de Gwilliam est restée la seule édition de la Peshitta du Nouveau Testament dont les variantes permettent au lecteur de considérer le texte de manière « critique ». Gwilliam avait entrepris une édition du reste du Nouveau Testament selon le canon de la Peshitta, mais il ne l'a pas achevée. En partant des collations réalisées par Gwilliam et J. Pinkerton, la British and Foreign Bible Society (BFBS) a préparé un « texte majoritaire » qu'elle a publié en 1920 sans apparat critique et

10. « Nous croyons que son objectif [celui de Pusey] était de maintenir la valeur et l'autorité de la Peshito *telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous* ; de démontrer qu'elle n'a pas été altérée par la suite, mais qu'elle nous offre le texte des Saintes Écritures du Nouveau Testament telles qu'elles étaient lues dans les Églises de langue syriaque, dans les premiers temps du christianisme » (GWILLIAM 1885, p. 153 ; les italiques sont de Gwilliam).

11. « To exhibit the Peshitta Gospels as they were read, on the evidence of the MSS., in the ancient Syriac Church » (*Tetraeuangelium Sanctum* 1901, *Praefatio*, p. VII).

12. Gwilliam partageait la conviction de Pusey « que le Nouveau Testament syriaque n'avait pas été altéré au Moyen-Âge, mais qu'il était lu dans l'ancienne Église syriaque pour l'essentiel tel que Widmanstadt l'avait imprimé » (GWILLIAM 1885, p. 163).

reprenant les Évangiles[13]. L'édition de la Peshitta complète par la BFBS est depuis près d'un siècle le « texte standard » à la disposition de l'exégèse biblique ; elle offre un texte « critique », sans être une édition « critique »[14]. Sous cette forme, elle n'est finalement qu'un pis-aller et une « édition de lecture » provisoire de la Peshitta du Nouveau Testament. Malgré cela, la tradition textuelle façonnée par Pusey–Gwilliam–Pinkerton, même sous cette présentation, apparaît comme intemporelle et définitive. Sa prédominance se déduit non seulement de ses nombreuses réimpressions, mais aussi du fait qu'elle est utilisée pour d'autres projets d'édition[15] et pour réaliser des outils philologiques[16].

Technique d'édition et « texte majoritaire critique »

L'édition des Évangiles de Pusey–Gwilliam et celle de la BFBS constituent depuis un siècle un fondement assuré pour la recherche sur la Peshitta. Le secret du succès de ces éditions réside dans la mise en évidence de l'uniformité textuelle et le caractère inattaquable de la fonction « critique » des plus anciens témoins pour l'établissement du « texte majoritaire ». Contrairement au *Textus receptus*, qui repose sur deux témoins tardifs, ce « texte majoritaire » n'est rien moins qu'une véritable *constitutio textus* sur la base de 42 témoins datant pour la plupart du premier millénaire. En comparaison du *Textus receptus*, le caractère « critique » de cette *constitutio* est indéniable. Mais, à vrai dire, la fixation de ce « texte majoritaire critique » n'est pas le résultat d'une critique textuelle, mais bien d'une technique éditoriale : l'éditeur ne décide pas du texte « original » sur

13. Sur l'histoire de la réalisation de cette édition, voir Grierson 1998 et Juckel 2014. – Les Évangiles de cette édition de la BFBS sont repris d'une édition des Évangiles de la même BFBS parue en 1905 (sans apparat), voir Darlow & Moule 1903, II, 3, p. 1552-1553. Les livres non inclus dans le canon de la Peshitta (2 P, 2-3 Jn, Jude et Ap) ont été ajoutés, par souci d'exhaustivité, à l'édition de la BFBS de 1920 ; ils ont été empruntés aux éditions de Gwynn 1897 et 1909.

14. Pour la critique textuelle des Évangiles il faut avoir recours à cette édition de 1901 ; pour le reste du Nouveau Testament les variantes du texte de la BFBS sont disponibles dans l'appendice de *Le Nouveau Testament syriaque* 2010 et dans les éditions de Gwynn 1897 et 1909. Les collations des manuscrits faites par J. Pinkerton (BL Or. 11 360) sont en principe accessibles à la British Library, mais elles sont difficiles à utiliser.

15. Les projets néotestamentaires maintenant achevés « Sources syriaques » (2010, sous la direction du P. Paul Féghali) et « The Antioch Bible » (2012–2016, general editor G. Kiraz) reposent sur le texte de la BFBS.

16. Les outils philologiques les plus importants réalisés à partir du texte de la BFBS sont la *Concordance* (Kiraz 1993), la *Comparative Edition of the Syriac Gospels* (Kiraz 1996) et la *Key to the Peshitta Gospels* (Falla 2000, 2010).

base de chaque lieu variant, mais il organise la tradition si bien que c'est elle-même qui, sur base de la majorité des témoins, constitue le texte. Le vrai coup de génie de Gwilliam, c'est d'avoir délégué la *constitutio textus* à la technique d'édition. Elle le décharge du travail proprement dit de la critique textuelle, à savoir de reconstruire le texte « original » de la Peshitta[17]. Cette reconstitution lui est apparue comme pour ainsi dire achevée par l'appartenance « critique » des plus anciens témoins au « texte majoritaire », et il a vu ce texte comme quasiment identique à celui de l'archétype de la tradition[18]. La constitution du « texte majoritaire » est dès lors à comprendre non pas simplement comme une technique d'édition : elle est implicitement généalogico-stemmatique et comporte de ce fait également une dimension historique.

Corpus Paulinum

Dans une perspective historique le « texte majoritaire » de Gwilliam n'est pas satisfaisant car l'identité « substantielle » des textes anciens et récents n'est pas formulée précisément comme histoire du texte. Le fait de fonder le « texte majoritaire » presque exclusivement sur des témoins du premier millénaire montre déjà que Gwilliam n'est intéressé que par le texte ancien de la Peshitta. Le deuxième millénaire, avec un plus grand nombre de témoins, n'est représenté que par trois manuscrits et le *Textus receptus*. Pourtant l'édition propose une véritable *constitutio textus* et parvient à rendre « critiquement » fécondes l'uniformité et l'abondance de la tradition. Elle offre ainsi une réponse plausible (quoiqu'insuffisante) à la question : comment peut-on éditer de manière « critique » la tradition uniforme et abondante de la Peshitta ?

17. La recherche ultérieure sur la Peshitta a montré que déléguer la *constitutio textus* à la technique d'édition a été une sage décision. On a constaté par la suite que la Peshitta était une révision de la Vieille syriaque ; une reconstruction du texte « original » (quels qu'en soient les critères) aurait été une absurdité. Les variantes de l'édition des Évangiles de Gwilliam ont conduit Allgeier 1932 et, de manière définitive, Black 1952 à la découverte des rapports révisionnels entre la Peshitta et la Vieille syriaque. Black a reconnu que le « texte majoritaire » de l'édition de Gwilliam ne représentait pas le texte original de la Peshitta, mais bien un texte révisé. L'héritage Vieille syriaque se trouve en tant que « texte minoritaire » dans l'apparat, pour autant qu'il ne soit pas une partie du « texte majoritaire ». Black a introduit le terme « pré-Peshitta » pour désigner la Peshitta non révisée, qui manifeste encore de nombreux accords avec la Vieille syriaque.

18. « Les anciens manuscrits, et des deux écoles [à savoir des syro-occidentaux et syro-orientaux], sont si remarquablement d'accord qu'il est rare qu'on ait un doute sur la vraie leçon » (*Tetraeuangelium Sanctum,* 1901, *Praefatio* p. vi).

La nouvelle édition[19] du *Corpus Paulinum* offre l'occasion d'interpréter l'uniformité de la tradition de la Peshitta comme histoire du texte. Dans la tradition peshitta du *Corpus Paulinum*, les contours de l'histoire du texte sont davantage identifiables que dans la tradition des Évangiles ; mais la Peshitta du Nouveau Testament dans toutes ses parties a dû présenter les mêmes contours de l'histoire du texte et exiger les mêmes orientations dans la technique d'édition[20]. On doit donc s'attendre à ce que les principes éditoriaux de la tradition textuelle tels qu'établis par Pusey–Gwilliam–Pinkerton puissent être repris sous une forme améliorée quand on aborde la problématique de l'histoire du texte.

Standardisation

Double tradition textuelle et texte standard

L'histoire textuelle de la Peshitta[21] se déduit à partir de sa fin : dans les témoins textuels du deuxième millénaire existe un texte standard ayant une grande uniformité. Sa genèse, à partir d'une double tradition textuelle, peut être retracée jusqu'au VIIe siècle. L'une de ces traditions textuelles peut être identifiée, grâce aux colophons, comme « syro-orientale » ; la désignation de l'autre comme « syro-occidentale » est purement hypothétique, vu l'absence de colophons. Le caractère double de la tradition textuelle est le présupposé de l'histoire du texte ; la standardisation a été menée en harmonisant la tradition textuelle occidentale sur la tradition orientale. L'harmonisation est un processus continuel, cherchant à réduire les différences apparues au cours des siècles entre les deux traditions textuelles et aboutissant en fin de compte à la disparition quasi totale de la tradition textuelle occidentale. À partir du XIVe siècle au plus tard, la tradition *textuelle* double est remplacée par une tradition *paléographique* double.

Par « texte standard » nous entendons ici le texte du deuxième millénaire commun aux deux Églises syriaques, celui qui au XVIe siècle a servi de base au *Textus receptus*, et qui ne représente de manière pure aucune

19. *The New Testament in Syriac, Peshitta Version. 3, The Pauline Epistles*, based on the text prepared by G. H. Gwilliam and J. Pinkerton, re-edited with a critical apparatus and an introduction on the history of the text by A. Juckel & I. E. Parlevliet-Flesseman, Piscataway NJ, Gorgias Press (en préparation).

20. La recherche ultérieure dans le domaine de la Peshitta montrera si et dans quelle mesure les contours identifiés dans le *Corpus Paulinum* valent aussi pour les Actes des Apôtres et les Évangiles.

21. Dans ce qui suit, on n'envisage que le *Corpus Paulinum*.

des deux traditions textuelles. Certes la tradition textuelle syro-orientale prédomine dans le processus et dans le résultat de la standardisation ; elle n'est toutefois pas identique au texte standard. Elle existe continuellement à côté de ce dernier, sans s'en différencier de manière significative.

Identification des traditions textuelles

Dans le *Corpus Paulinum*[22], l'identification de deux traditions textuelles différentes n'a pas été réalisée sur la base de caractéristiques paléographiques[23], mais en partant de 227 variantes textuelles[24] pertinentes du point de vue de l'histoire du texte. L'importance de ces variantes du point de vue de l'histoire du texte ne réside pas dans les variantes elles-mêmes, mais dans leur attestation en deux groupes cohérents de témoins, dont le plus grand est identifiable comme « syro-oriental » grâce aux colophons[25]. La cohérence de l'attestation à l'intérieur du plus grand groupe permet d'identifier aussi comme « syro-orientaux » des membres de ce groupe qui n'ont pas de colophon. Le groupe plus petit, dont les 227 variantes s'opposent au texte syro-oriental, n'est identifiable comme « syro-occidental » par aucun colophon. Son plus petit nombre de témoins, de même que sa moindre cohérence en comparaison du groupe plus grand, semble être la conséquence de son absorption par la tradition textuelle orientale. Puisque le groupe plus petit contient des témoins qui avec certitude ne sont pas « syro-orientaux », il est ici qualifié de « syro-occidental ». Les deux groupes de témoins textuels manifestent une cohérence suffisante pour être considérés comme deux « traditions textuelles ». En plus de cette attestation cohérente, c'est précisément le caractère mineur de ces 227 variantes qui plaide en faveur d'une transmission fiable en deux véritables traditions textuelles. Il s'agit en effet de variantes mineures, sans grande portée, qui ont été transmises presque inconsciemment. Le caractère mineur de ces variantes signifie aussi que les deux traditions textuelles ne sont que des traditions faiblement divergentes du même texte.

22. La nouvelle édition du *Corpus Paulinum* repose sur 45 témoins textuels complets, 5 lectionnaires et 7 témoins « massorétiques » ; voyez-en la liste ci-après en annexe.
23. C'est sur la seule base des colophons que HATCH 1946 établit une distinction entre les témoins textuels syro-occidentaux et syro-orientaux.
24. Voir ces variantes et leur attestation dans JUCKEL 2012, p. 105-154.
25. Ce sont les manuscrits BL Add. 7157 (766/67), Pierpont Morgan 236 (759/60), Paris, BnF syr. 342 (893/94), Yale syr. 6 (917/18) et N.-D.-des-Semences 15 (Vosté ; 1199/1200).

Histoire du texte et histoire de la transmission

En plus de la double tradition textuelle, le texte standard fait apparaître aussi une double période de transmission : la période byzantine et la période islamique. Ce n'est pas un hasard si la standardisation est déjà perceptible dans des témoins textuels du VIIIe siècle, lorsque s'achève l'inculturation des Églises syriaques dans l'*oikoumene* byzantine et lorsque commence l'inculturation dans le *Dar al-Islam*. La standardisation de la Peshitta s'inscrit dans le grand mouvement de fixation de l'héritage culturel syriaque caractérisé par la codification face à la domination linguistique, culturelle et politique de l'islam. Le signe le plus clair de ce moment charnière, qui montre combien il était nécessaire de fixer l'héritage culturel, c'est l'apparition de la « massore » syriaque, attestée sous une forme orientale et sous une forme occidentale et dont les débuts remontent au VIIIe/IXe siècle[26]. La préservation de la langue, des textes et des traditions par la standardisation constitue le défi fondamental que les chrétiens syriaques ont dû affronter à partir du VIIIe siècle.

Dans le cadre de ces conditions historiques, la standardisation de la Peshitta relève d'un double aspect : l'un lié à l'histoire du texte, l'autre à l'histoire de la transmission. Le premier concerne la standardisation dans le contexte d'une tradition textuelle syro-orientale et syro-occidentale ; le second a trait aux périodes de l'histoire des Églises syriaques comme périodes de transmission textuelle. Ce qui donne le schéma suivant :

Histoire du texte	*Histoire de la transmission*	*Chronologie*
phase pré-« massorétique »	période byzantine	*ca* 400-700[27]
phase « massorétique ancienne »	période islamique ancienne	*ca* 700-1200[28]
phase « massorétique récente »	période islamique récente	à partir de *ca* 1200[29]

Progrès de la standardisation

Les 227 variantes pertinentes du point de vue de l'histoire du texte non seulement permettent d'identifier les deux traditions textuelles, mais aussi nous renseignent sur les progrès de la standardisation durant la période islamique. Lors de la période islamique ancienne, les témoins textuels de la tradition syro-occidentale ont été harmonisés sur la tradition syro-orientale dans une mesure bien moindre que durant la période

26. Voir plus loin.

27. De la naissance de la Peshitta jusqu'à la mort de Jacques d'Édesse (708).

28. Plus ou moins l'époque des Abbassides (732-1258).

29. Plus ou moins la période de la « renaissance syriaque ».

islamique récente. C'est ce que montrent les pourcentages d'accord avec les 227 variantes syro-orientales. Voici d'abord les pourcentages d'accord pour la période islamique ancienne :

Première ligne : sigles des témoins syro-occidentaux (voir la liste en annexe).
Deuxième ligne : nombre des variantes significatives des témoins textuels (maximum 227, moins dans certains témoins en raison des lacunes/chiffre absolu des accords avec les variantes syro-orientales).
Troisième ligne : pourcentage d'accord avec les leçons syro-orientales.

Ms.	IIn3	IIn9	IIx1	IIx2	IIp1	IIp2
	114/25	227/61	215/67	185/71	221/109	33/9
%	21,92	26,87	33,00	38,37	49,32	27,27

Explication : On est certain que le témoin Sinaï syr. 54 (IIn9) a vu le jour à la période islamique ancienne (il n'a pas de colophon et est daté du VIIIe siècle). Il est attesté pour tous les 227 lieux variants pertinents du point de vue de l'histoire du texte ; à 61 endroits (26,87 %) il s'accorde avec la leçon syro-orientale. – Le témoin BL Add. 14 474 (IIx2) est daté du IXe siècle. En raison de ses nombreuses lacunes (en particulier dans l'Épître aux Romains), il n'est attesté que pour 185 des 227 lieux variants ; dans 71 de ces 185 lieux variants (38,37 %) il s'accorde avec la leçon syro-orientale.

En comparaison, les témoins textuels de la tradition syro-orientale de l'époque islamique ancienne :

Ms.	IIn1	IIn2	IIn4	IIn5	IIn6	IIn7	IIn8	IIx3	IIn10	IIn11	IIn12	IIn13
	218/213	227/221	223/220	227/222	227/223	227/225	119/119	142/137	227/227	164/162	225/220	227/221
%	97,70	97,35	98,95	97,79	98,23	99,11	100	96,47	100	98,78	97,77	97,35

Les pourcentages indiquent que la tradition textuelle syro-orientale est déjà constituée au VIIIe siècle. Les témoins datés IIn1 (766/767), IIn2 (759/760), IIn7 (893/894) et IIn10 (917/918) n'attestent qu'une augmentation minime des pourcentages du VIIe au Xe siècles. Mais seuls deux témoins (IIn7 IIn10) sont à 100 % syro-orientaux ; les autres contiennent un petit nombre de leçons syro-occidentales.

Les témoins textuels suivants datent de la période islamique récente (sauf IIIn4) et sont des représentants du « texte standard ». Leurs ancêtres appartiennent dans une plus large mesure qu'eux à la tradition syro-occidentale. À cause de l'harmonisation sur la tradition textuelle syro-orientale (standardisation), cette origine est devenue quasiment indécelable.

Ms.	IIIn1	IIIn2	IIIn3	IIIn4	IIIn5	IIIn6	IIIn7	IIIn8	IIIn9	IIIn10	IIIx1	IIIp1
	223/201	225/109	186/160	227/222	221/197	216/142	227/189	227/190	227/201	227/227	227/189	108/101
%	90,13	48,44	84,40	97,79	89,14	65,74	83,25	83,70	88,54	88,54	83,25	93,51

Il est certain que le témoin [III]n4 (et peut-être aussi [III]p1) est un témoin pur de la tradition textuelle syro-orientale. D'autres témoins tardifs de cette tradition textuelle seront identifiés lors des collations et seront inclus dans la liste des témoins. – Les témoins [III]n2 et [III]n6, en raison de leurs pourcentages étonnamment bas, font apparaître non seulement leur origine syro-occidentale, mais aussi la rapidité variable des progrès de la standardisation.

Standardisation par contamination

Comment doit-on se représenter le processus réel de la standardisation ? Le caractère mineur des variantes qui permettent de distinguer les traditions et la longue durée de la standardisation (du VIII[e] jusqu'au XIII[e] siècle et au-delà) parlent en faveur d'un processus de contamination, et non d'une intervention délibérée dans la transmission. L'harmonisation de la tradition textuelle occidentale sur l'orientale s'est opérée soit de manière involontaire par contrôle, comparaison et correction du texte sur un autre exemplaire soit par la copie d'exemplaires modèles qui se distinguaient non seulement par l'exactitude de leur texte, mais aussi par leurs rubriques liturgiques indispensables, par leurs aides à la lecture (signes vocaliques, points diacritiques) et par leur orthographe correcte. Lors de la copie des exemplaires modèles (ou en comparant avec ceux-ci), c'est d'abord la standardisation des aides à la lecture pour la communication orale qui prévaut ; la standardisation du texte a lieu en arrière-plan ou à côté. La composante confessionnelle de la standardisation est signifiée par l'aménagement liturgique et orthographique du texte copié, et non par la présence d'un texte normatif avec ses leçons spécifiques[30].

Le caractère mineur des variations entre les traditions textuelles syro-occidentale et syro-orientale explique l'absence de normativité confessionnelle. La standardisation s'est faite dans un seul sens, de la tradition textuelle syro-orientale vers la tradition syro-occidentale. Cela s'explique au mieux par le fait que cette tradition textuelle syro-orientale bénéficiait d'un avantage. D'une manière générale, cet avantage réside dans la faveur accordée par les dirigeants islamiques à l'église syro-orientale plutôt qu'à la syro-occidentale[31]. Une raison particulière pourrait

30. En He 2, 9 apparaissent des variantes significatives du point de vue confessionnel : ܟܬܝܪ(ܐ) ܡܢܚܝܠܐ et ܟܬܝܪ(ܐ) ܡܢܚܝܠܐ sont des leçons syro-occidentales, ܐܝܠܗ ܟܬܝܪ ܕ est une leçon syro-orientale ; voir à ce sujet BROCK 1985 et GUDORF 1992, p. 198-222.

31. L'avantage le plus important est sans conteste l'importance numérique des chrétiens syro-orientaux en Iraq à l'époque abbasside. Le déplacement en 732 de la capitale de Damas vers al-Anbar, puis en 762 vers la toute nouvelle Baghdad, a amené la rencontre dans un même espace de l'élite musulmane et des chrétiens syro-

être la plus grande cohésion de la tradition textuelle syro-orientale par rapport à la tradition syro-occidentale. Le développement local précoce de la tradition textuelle syro-orientale dans l'Empire perse semble avoir contribué à cette plus grande cohésion. Là elle échappait en effet largement aux modifications dues à l'influence grecque. En revanche, dans l'Empire byzantin, la tradition textuelle syro-occidentale ancienne était exposée à d'importantes modifications.

La période pré-« massorétique »-byzantine

Le chapitre précédent était consacré à l'existence du texte standard et à sa formation depuis le VIIIe siècle, à partir des deux traditions textuelles syro-orientale et syro-occidentale. Interrogeons-nous maintenant sur la genèse de ces traditions textuelles et sur la standardisation à la période « pré-massorétique »-byzantine.

Différenciation des traditions textuelles

Dans les témoins du Ve-VIIe siècle on peut seulement constater l'existence de cette tradition textuelle que nous avons qualifiée ci-dessus de « syro-orientale ». Parmi les 18 témoins anciens du *Corpus Paulinum* deux manuscrits sont les plus anciens témoins de cette tradition textuelle[32]. Ils partagent de nombreuses leçons avec le reste des témoins textuels du Ve-VIIe siècle, mais seules leurs leçons communes contre les témoins textuels anciens sont pertinentes du point de vue de l'histoire du texte : 54 variantes du texte ancien, qu'ils sont seuls à lire ensemble, font partie des 227 variantes où la tradition textuelle syro-orientale se distingue de manière significative de la tradition syro-occidentale. Dans ces 54 lieux

orientaux. La faveur accordée à ces derniers apparaît dans le nombre des chrétiens syro-orientaux qui à la cour du calife servaient comme médecins ou secrétaires, cf. CABROL 2000, 2002 et 2012. Des « décrets » sur la prééminence du catholicos syro-oriental par rapport aux autres dignitaires ecclésiastiques chrétiens ont été octroyés au catholicos Abraham III en 913 et au catholicos ʿAbdishoʿ III en 1138. Le dernier contient cette promesse : « [...] d'être le catholicos des chrétiens nestoriens habitant la "Cité de paix" et tous les pays des territoires de l'Islam ; tu es autorisé à agir en tant que leur chef et le chef des Grecs, Jacobites et Melkites, qu'ils soient ici présents ou non, qui pourraient s'opposer à eux dans quelque territoire que ce soit ; tu es distingué parmi tous tes coreligionnaires [...] », MINGANA 1926, p. 132 ; voir aussi FIEY 1980, p. 130, 183, 208-210.

32. BL Add. 14 448 ([l]n2, 699/701) et ms. syr. 8 de la Bayerische Staatsbibliothek, München ([l]x1, *ca* VIe/VIIe siècle). Malheureusement les deux manuscrits ont de grandes lacunes, mais heureusement pas aux mêmes endroits, ce qui permet de les combler, à l'exception de quelques passages.

variants, ils lisent tous et toujours la variante syro-orientale ; tous les autres témoins anciens lisent la variante syro-occidentale. Ainsi, déjà à la période pré-« massorétique »-byzantine, le scénario textuel est en partie caractérisé par une double attestation cohérente, qui ne doit pas être identifiée aveuglément avec la double tradition textuelle récente. L'attestation n'est significative que pour les 54 lieux variants mentionnés ; ailleurs elle est diffuse et sans impact cohérent. Seule l'existence ancienne de la tradition textuelle syro-orientale ultérieure est assurée pour le Ve-VIIe siècle, mais sans que son caractère « syro-oriental » soit prouvé à l'époque ancienne par un colophon. Un autre rameau ancien « syro-occidental » est tout aussi peu identifié[33].

Pour rendre visible le double scénario textuel ancien, jetons un œil sur les pourcentages d'accord des témoins textuels anciens avec la tradition textuelle syro-orientale ultérieure. Les deux plus anciens témoins de cette tradition (^{l}n2 et ^{l}x1) montrent un accord de 97,85 % et 95,89 % respectivement. Voici les accords des autres témoins[34] :

Première ligne : sigles des témoins pré-« massorétiques » (voir la liste en annexe).
Deuxième ligne : nombre des variantes significatives des témoins textuels (maximum 227, moins dans certains témoins en raison des lacunes/chiffre absolu des accords avec les variantes syro-orientales).
Troisième ligne : pourcentages d'accord avec les leçons syro-orientales.

Ms	^{l}n1	^{l}p1	^{l}p2	^{l}p3	^{l}p4	^{l}p5	^{l}p6	^{l}p7	^{l}p8	^{l}p9	^{l}p10	^{l}p11
	217/67	202/57	211/68	193/45	217/53	219/54	180/51	207/72	168/55	225/56	157/39	182/43
%	29,52	28,21	32,22	23,31	24,42	24,65	28,33	34,78	32,73	24,88	24,84	23,63

Les pourcentages divergent à peine de ceux des témoins syro-occidentaux de l'époque islamique ancienne (voir ci-dessus), les deux témoins, avec quasiment 100 % d'accord, s'opposent aux autres témoins qui ne montrent que 35 % d'accord. On ne constate pas une standardisation progressive entre la période pré-« massorétique »-byzantine et la période « massorétique »-islamique. Il n'y a donc aucune raison de supposer qu'il y a eu standardisation de la tradition textuelle syro-occidentale déjà à la plus ancienne des deux époques. Pourtant la double attestation cohérente pour les 54 lieux variants mentionnés permet de constater que la différenciation des deux traditions textuelles commence, une différenciation qui se confirme ensuite à l'époque islamique ancienne.

33. Le ms. BL Add. 14 479 (533/534) a bien conservé un colophon, mais il ne donne que la provenance « d'Édesse en Mésopotamie ».

34. Le manuscrit ^{l}p12 n'est pas signalé ici en raison de son caractère fragmentaire : il ne contient que 20 pages avec des textes de Rm, 1 Co et 2 Co.

L'histoire ancienne du texte du *Corpus Paulinum* ne contient aucun indice qu'il a existé une « Vieille syriaque » paulinienne, comme c'est le cas pour les Évangiles. Les citations de Paul chez des auteurs antérieurs à la naissance de la Peshitta (Éphrem, Aphraate et le *Liber graduum* principalement[35]) contiennent un texte identique à celui que nous connaissons par les plus anciens témoins de la Peshitta. Dans ces témoins textuels n'apparaît ainsi aucune standardisation visant à écarter un héritage Vieille syriaque.

Les pourcentages notés plus haut, avec leur « saut » de 34,78 % ([1]n7) à 97,85 % ([1]n2), rendent manifeste le début abrupt de la tradition textuelle syro-orientale. L'absence de transition pourrait indiquer que cette tradition textuelle remonte au choix d'un manuscrit unique ou encore qu'elle est née dans un milieu différent de celui de l'autre tradition textuelle. On entraperçoit ici de nouveau les deux milieux grec-byzantin et sassanide-perse comme étant deux possibles viviers qui ont nourri les deux traditions textuelles. Toutefois on doit aussi compter avec le fait que le « saut » des pourcentages pourrait n'être qu'une illusion d'optique due au petit nombre des témoins textuels anciens.

Pression en vue d'une révision

L'ambivalence de la Peshitta face au texte grec du Nouveau Testament fait partie intégrante des conditions générales qui ont encadré l'histoire du texte et de sa transmission : d'un côté le texte grec exerce une pression qui pousse à réviser le texte, de l'autre il menace de dénaturer sa physionomie araméenne. En tant que révision de la Vieille syriaque, la Peshitta véhicule encore de nombreuses incohérences par rapport au texte grec, qui rendent inévitables de nouvelles révisions. Du point de vue du canon scripturaire et de l'exactitude de la traduction, la Peshitta ne pouvait prétendre à être un fondement qualifié pour les futures controverses théologico-dogmatiques. Avec la formation au v[e] siècle de l'Église (miaphysite) syro-orthodoxe, les déficiences de la traduction de la Peshitta face à l'Église (dyophysite) syro-orientale sont devenues explicitement un problème : Philoxène, évêque miaphysite de Mabboug († 523), reproche à ses opposants syro-orientaux d'avoir falsifié la traduction biblique dans un sens « nestorien » ; il donne ainsi des arguments en faveur de la nouvelle traduction du Nouveau Testament en syriaque qu'il inaugure[36].

35. KERSCHENSTEINER 1970.

36. « [C'est] donc en s'accordant à ces [hérétiques], soit volontairement, soit par nescience, [que] ceux qui traduisirent auparavant les Écritures ont péché contre beaucoup de [paroles], non seulement contre celles qui enseignent au sujet de l'économie selon la chair mais aussi contre les autres, écrites à propos des autres

Le caractère apologétique et la motivation théologique de cette nouvelle traduction de 507/508 qu'on appelle « philoxénienne » sont manifestes. La précision maintenant davantage exigée dans la traduction n'est pas un simple souhait d'ordre philologique[37]. Un siècle environ après la réalisation de la Peshitta, la division des Églises syriaques en deux confessions a eu pour conséquence l'apparition d'une double Peshitta : la version ancienne et la version améliorée (à savoir la Philoxénienne). Bien que la nouvelle traduction ait largement emprunté à l'ancienne, dans les faits la version améliorée est une correction de la Peshitta dont l'objectif premier est de revêtir la *graeca veritas* d'un manteau syriaque. Mais déjà au début du VIIe siècle, la Philoxénienne n'était plus satisfaisante face aux exigences accrues de la controverse théologico-dogmatique (d'abord avec les Grecs) ; c'est pourquoi elle a été profondément revue en 615/616 par Thomas de Ḥarqel, lui aussi évêque de Mabboug. Cette traduction, nommée harqléenne, dans son intention et dans sa forme, a un positionnement philologique plus accentué : elle note des variantes grecques (en traduction syriaque) et signale de temps à autre des leçons de la Philoxénienne et de la Peshitta[38].

La division de l'Église syriaque en deux branches syro-occidentale miaphysite et syro-orientale dyophysite a entraîné une révision du Nouveau Testament syriaque, qui s'est déclenchée à propos de la Peshitta, mais qui a laissé cette dernière intacte[39]. Déjà au Ve siècle, du côté syro-occidental, la Peshitta a été soumise à une pression de révision qui a débouché au début du VIe siècle sur une nouvelle traduction. C'est précisément à cette période qu'ont été copiés les plus anciens manuscrits de la Peshitta. La Peshitta n'a pas été supplantée par la Philoxénienne (comme la Vieille syriaque l'a été par la Peshitta). C'est ce qu'indiquent l'histoire des révisions à partir de la Harqléenne et l'absence de tradition manuscrite de la Philoxénienne. Elle est une traduction spécifique à l'Église miaphysite, n'ayant autorité

sens. C'est pourquoi nous aussi venons de prendre à charge que les Livres saints du Nouveau Testament soient encore retraduits du grec en syriaque », Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique*, p. 53 (texte), p. 52-53 (trad.).

37. De Halleux 1963, p. 117-125.

38. L'histoire des révisions du Nouveau Testament syriaque depuis Éphrem († 373) jusqu'à Barhebraeus († 1286) est exposée dans NTSyr 1986, 1991, 1995, 2002, à partir des versions et des citations syriaques.

39. L'histoire des révisions du Nouveau Testament syriaque fait partie de ce vaste mouvement de traduction du grec vers le syriaque qui s'est déployé dans les Églises syriaques à l'époque byzantine et qui a concerné aussi les textes patristiques. Toutefois la motivation théologique qui sous-tend les révisions de plus en plus grécisantes du Nouveau Testament semble avoir été une caractéristique spécifique de l'Église miaphysite, voir Aland 1981.

que dans sa zone et ne prétendant pas y remplacer la Peshitta. Ainsi la double confession syriaque se réalise-t-elle maintenant aussi dans une double traduction biblique ; ainsi naît la conscience des insuffisances de la Peshitta ; ainsi devient possible une influence de la Peshitta par la nouvelle traduction.

Le fait que la Peshitta soit restée intacte n'est pas seulement dû à son acceptation incontestée par les syro-occidentaux à l'encontre de la traduction desquels se dirigeaient les critiques. Face au déploiement philologique, théologique et politico-ecclésial de la *graeca veritas* qui a suivi, la Peshitta est demeurée dans les deux Églises syriaques le texte biblique « proprement dit » et le document par excellence de l'identité syro-araméenne. Cela n'exclut pas la poursuite de l'influence grecque, mais celle-ci est davantage prévisible dans la tradition syro-occidentale que dans la tradition syro-orientale.

Jacques d'Édesse et la Peshitta

Jacques, évêque miaphysite d'Édesse († 708), à la fin de la période pré-« massorétique »-byzantine est l'auteur d'une révision individuelle de la Peshitta sur le grec[40]. Cette révision a pour objectif d'être une traduction cohérente avec le grec (mais pas identique), comme la Peshitta l'est en fait déjà dans une large mesure. Jacques intervient là où elle ne l'est pas : il modifie le texte soit en retraduisant lui-même le grec soit en s'inspirant de la Harqléenne. Il s'agit d'une révision combinant reprise, correction et substitution du texte de la Peshitta, comme Jacques l'avait fait de manière bien plus complexe pour la Peshitta de l'Ancien Testament[41]. Sur le *plan textuel*, le manque d'accord de la Peshitta avec le grec n'est pas considéré comme une faute dans cette révision pour autant que la *tradition* grecque soit reflétée de manière suffisante par la Peshitta.

Cette révision est une branche particulière et individuelle de la tradition de la Peshitta qui n'exerce aucune influence sur le tronc principal de la tradition. Elle constitue une tentative intéressante, à la fin de la période pré-« massorétique »-byzantine, de répondre au besoin de révision de la Peshitta, en ceci qu'elle déplace la signification du grec du plan textuel au plan de la tradition. La double tradition textuelle syro-orientale et syro-occidentale est maintenant remplacée par l'union des traditions syriaque et grecque ; elle est ainsi fondamentalement surmontée. La tradition

40. JUCKEL 2010a. On ignore s'il s'agissait d'une révision complète de la Peshitta du Nouveau Testament. Elle apparaît seulement dans les citations bibliques de son commentaire sur l'Hexaméron.

41. SALVESEN 1999 ; JUCKEL 2008.

principale de la Peshitta reprendra ce modèle sous forme modifiée, en unifiant les deux traditions textuelles en un texte standard.

La période « massorétique »-islamique

Du point de vue de l'histoire de la tradition, c'est la standardisation de la langue (écrite et lue), des textes (Bible, lectionnaires, œuvres patristiques) et des traditions (exégèse, philosophie, grammaire, etc.) par la compilation et la systématisation qui constitue l'arrière-fond de la Peshitta à la période « massorétique »-islamique. Elle a lieu d'abord pour stabiliser l'identité culturelle et ensuite pour favoriser l'inculturation dans l'environnement islamique. La distinction entre une période « islamique ancienne » et une période « islamique tardive » tient compte de la « renaissance » de la science syriaque à l'époque abbaside ancienne.

La massore syriaque

La massore syriaque est le reflet de la standardisation de la langue syriaque. Elle nous est parvenue sous deux formes : syro-orientale et syro-occidentale[42]. La majeure partie de ses exemples est constituée par le texte de la Peshitta des deux Testaments. Par là elle est non seulement témoin des traditions textuelles syro-orientale et syro-occidentale, mais aussi témoin des tendances à la standardisation de la culture syriaque durant toute la période islamique. Les plus anciens témoins textuels[43] datent du Xe siècle, mais les débuts de ces collections de texte remontent au moins au IXe siècle. Le terme « massore » devenu usuel pour les désigner peut induire en erreur car il suppose une identité avec la massore hébraïque, ce qui dans les faits n'est pas le cas. Cela apparaît en particulier dans le fait que les textes bibliques syriaques de l'époque islamique ne sont que partiellement vocalisés (quand ils le sont) comme cela est préconisé dans les témoins textuels massorétiques. L'intention n'est donc pas de fixer les textes de manière normative. La massore syriaque ne fait pas non plus partie des manuscrits bibliques : il s'agit d'une collection indépendante d'échantillons textuels vocalisés avec une intention régulative (et non normative) ; il faut donc la qualifier de « manuel »[44].

42. Voir la contribution de J. Loopstra à ce volume, ainsi que Loopstra 2009 ; Juckel 2011.

43. Sur les témoins textuels, voir Loopstra 2009 p. 48-58.

44. « [...] une sorte de manuel, ou de livret, visant à faciliter l'étude des versions bibliques et des écrits de Pères grecs appréciés en traduction syriaque », Loopstra 2009, p. 13.

Cette visée « régulative » peut être interprétée comme une « standardisation » puisque les règles d'orthographe et de vocalisation sont cohérentes, même lorsque leur application diffère dans les témoins textuels. Cette intention de standardiser la langue apparaît en particulier dans la vocalisation des échantillons de texte. En effet les cinq voyelles « grecques » et les signes de *quššaya* et *rukkakha* sont pour la première fois introduits, mais en outre le système de vocalisation par points diacritiques de l'époque pré-« massorétique » est maintenu. L'intention est claire : le système incomplet et ambigu de l'époque « pré-massorétique » ne doit pas être écarté, mais standardisé à la lumière du nouveau système. Grâce à cette standardisation, même des témoins textuels de l'époque « pré-massorétique » peuvent être lus et prononcés correctement. La prise en compte de l'époque qui précède, de même que l'empreinte syro-orientale et syro-occidentale, montre que la « massore » avait pour cible la tradition syriaque dans sa totalité[45].

La double tradition textuelle est clairement reconnaissable dans la « massore » syriaque, malgré le caractère abrégé – demi-verset ou simple mot – des échantillons textuels. La « massore » syro-orientale, qui n'est attestée que par un seul témoin[46], présente des échantillons textuels sensiblement plus longs. Mais en l'occurrence le calcul des pourcentages d'accord avec la tradition syro-orientale n'a pas vraiment d'intérêt.

Compilation et systématisation

La sauvegarde de la langue syriaque par systématisation n'apparaît pas seulement dans l'apparition de la « massore » syriaque, mais aussi dans l'essor de la grammaire et de la lexicographie[47]. À l'époque islamique ancienne l'arabe supplante le syriaque comme langue vernaculaire et envahit aussi le domaine de la mise par écrit[48]. Le syriaque, d'une langue populaire, est devenu langue sacerdotale. Cette transformation menace profondément l'accès à l'héritage théologique et culturel des syriaques, et fait des copistes, des lettrés et des prêtres les gestionnaires incontournables

45. Coakley 2011 tient que les cinq signes vocaliques « grecs » (et dès lors la « massore » syro-occidentale sous sa forme actuelle) sont une invention du xe siècle à situer dans les environs de Mélitène (Malatya) où des chrétiens syro-orthodoxes se sont installés dans un environnement gréco-melkite.

46. Voir l'édition photographique du témoin syro-oriental complet dans Loopstra 2014, 2015. Édition partielle par Weiss 1933.

47. Duval 1907, p. 285-299.

48. Moïse bar Kepha († 903) est le dernier grand auteur syriaque à avoir écrit exclusivement en syriaque.

de cet héritage. À côté de cela apparaît une littérature arabe chrétienne[49]. Pour les chrétiens syriaques en contexte islamique, même le grec acquiert une importance nouvelle (mais cette fois profane) grâce à la traduction en arabe des philosophes grecs, en particulier d'Aristote[50]. Ces traductions sont souvent réalisées par l'intermédiaire d'une traduction syriaque et sont l'œuvre d'auteurs impliqués dans l'essor de la grammaire et de la lexicographie syriaques. C'est le cas en particulier pour Ḥonain ibn Isḥaq († 873). Élie de Nisibe († 1046), Élie de Tirḥan († 1049) et Jean bar Zoʿbi (début du XIVe siècle) sont les représentants[51] de la tradition grammaticale syro-orientale. Du côté syro-occidental, Jacques d'Édesse († 708), Jacques (Sévère) bar Šakko († 1241) et Barhebraeus († 1286)[52] sont les grammairiens les plus importants. La lexicographie est un domaine syro-oriental, elle est représentée par Ḥonain ibn Isḥaq († 873), Ishoʿ bar Ali (*ca* 900), Abu al-Ḥasan ibn al-Bahlul (Xe s.) et Élie de Nisibe († 1046).

À l'époque islamique, la tendance à la standardisation de la culture syriaque apparaît aussi dans la compilation méthodique des traditions théologiques et profanes antérieures, dont la plupart remontent à l'époque byzantine[53]. Ainsi par exemple les commentaires d'Éphrem († 373), de Jacques de Saroug († 521) et de Narsaï († 503) sur les jours de la création initient une tradition sur l'Hexaméron dont les représentants principaux sont du côté syro-oriental Théodore bar Koni (VIIIe siècle), Ishoʿ bar Nun (IXe siècle), Ishoʿdad de Merv (IXe siècle), Emmanuel aš-Šahhar (Xe siècle) et Salomon de Baṣṣora (XIIIe siècle) ; et du côté syro-occidental Jacques d'Édesse († 708), Moïse bar Kepha († 903), Denys bar Ṣalibi († 1171) et Barhebraeus († 1286). À l'intérieur de cette chaîne de tradition, chaque auteur construit en s'inspirant de ses devanciers. Du côté syro-occidental en particulier cette tradition se développe en une conception d'ensemble scientifique et historico-théologique des mondes visible et invisible qui compile et systématise des matériaux théologiques et profanes. La tendance scolastique mais aussi apologétique est particulièrement visible à l'époque islamique ancienne : la préservation et la présentation de l'héritage syriaque pour la communauté des croyants sont tout aussi importantes que sa systématisation et sa mobilisation pour le dialogue islamo-chrétien.

49. Graf 1944-1953 ; sur les traductions des Évangiles en arabe, voir Kashouh 2012.

50. Gutas 1998, p. 61-74.

51. Pour toutes les personnes mentionnées ci-après, voir *GEDSH*.

52. La « grande » grammaire de Barhebraeus, *Le livre des splendeurs*, puise à la Peshitta la majorité de ses exemples du Nouveau Testament.

53. Voir des exemples de compilation méthodique (« systematisierende Kompilation ») dans Juckel 2007, p. 95-102.

À l'époque islamique récente (en particulier chez Barhebraeus), la dispute scolastique a pris une forme littéraire où les témoignages scripturaires et patristiques complètent en tant qu'*auctoritas* les arguments *rationnels* tirés des philosophes[54].

C'est sur cet arrière-fond que commence la standardisation de la Peshitta à l'époque islamique. C'est l'époque « massorétique », car à l'époque islamique ancienne (*ca* 700-1200) les traditions textuelles syro-orientale et syro-occidentale sont clairement différenciées et se reflètent dans une double compilation « massorétique ». La disparition du syriaque en tant que langue populaire vivante la met à l'abri des altérations, en particulier de l'influence grecque. Le texte de la Peshitta devient un texte « traditionnel » et intangible. Les lectionnaires[55] en tant que collections indépendantes de péricopes font leur apparition et fondent la juxtaposition des traditions textuelles[56]. La juxtaposition ne doit pas masquer le fait que la standardisation, à savoir l'harmonisation de la tradition textuelle syro-occidentale sur la tradition syro-orientale, est déjà en cours à la période islamique ancienne. Elle est clairement perceptible à l'époque islamique récente à partir d'environ 1200. La standardisation aboutit à une forme de la tradition textuelle syro-orientale à peine modifiée, à côté de laquelle la forme pure continue de se maintenir. Le *Textus receptus* de la Peshitta du Nouveau Testament s'appuie sur le texte standard. Il n'est pas identique à la tradition textuelle syro-orientale, mais concorde à 78 % avec lui[57].

Édition

En quel sens une édition de la Peshitta peut-elle être « critique » ? L'uniformité de la Peshitta peut-elle être interprétée en tant qu'histoire du texte ? Un éditeur peut-il maîtriser l'abondance de la transmission ? Ces trois questions ont attisé notre intérêt pour l'histoire du texte et de la transmission de la Peshitta. On y répondra dans ce qui suit en faisant référence aux résultats concernant l'histoire du texte et de la transmission, ainsi qu'à leur mise en œuvre dans la nouvelle édition du *Corpus Paulinum*.

54. Juckel 2007, p. 108-112 (à propos de Barhebraeus) ; Haar Romeny 2010 (à propos de Denys bar Ṣalibi et Barhebraeus).

55. Dans le domaine patristique les florilèges et les chaînes sont le pendant des lectionnaires.

56. Les tableaux *supra* (dans la section intitulée « Progrès de la standardisation ») rendent visibles la juxtaposition des traditions textuelles ainsi que les débuts de la standardisation.

57. Sur les développements ultérieurs du *Textus receptus*, voir Juckel 2015.

Édition « critique »

Une édition « critique » de la Peshitta doit présenter la standardisation du texte et distinguer les périodes de transmission.

La composante « critique » est constituée par la différenciation des traditions textuelles et des périodes[58] qui permet de suivre l'histoire du texte dans les deux directions. Les sigles utilisés pour les témoins textuels rendent visible cette différenciation[59]. La répartition des témoins entre tradition textuelle syro-orientale et syro-occidentale apparaît aussi dans le sigle[60], du moins pour les témoins textuels de la période islamique ancienne (*ca* 700-1200). En effet ce n'est que pour cette période que des traditions textuelles sont clairement différenciables ; à la période islamique récente elles sont remplacées par le texte standard commun aux Églises syriaques[61]. En ce sens une édition « critique » est confrontée à cette question : quel texte imprimer ? Celui de l'époque ancienne ou le texte standard ?

Texte « critique » : texte standard ou texte pré-« massorétique » ?

Imprimer le texte standard réduirait fort opportunément la taille de l'apparat critique, car celui-ci serait essentiellement négatif. Mais dans les faits ce texte serait un « texte majoritaire » identique à la tradition textuelle syro-orientale. La composante « critique » (« permettant de distinguer ») ne serait plus visible dans cette manière de procéder, car seul serait présenté le résultat de la standardisation et non la standardisation elle-même. Ceci n'est possible qu'en imprimant le texte pré-« massorétique ». Ce n'est que dans ce cas que la juxtaposition (ou l'identité) des deux traditions textuelles syro-orientale et syro-occidentale à l'époque islamique sera visible et par conséquent aussi le processus de standardisation. Mais la variabilité du texte pré-« massorétique » amène cette question : d'après quel critère opérer la *constitutio textus* en présence d'une attestation divisée ?

Pour l'histoire du texte, une « majorité » de témoins ne peut être un critère ; d'ailleurs dans beaucoup de cas il n'y a pas de majorité claire. Il

58. Rappelons que le sens premier de κρίνειν est « séparer, distinguer, différencier ».

59. Les périodes dans l'histoire de la transmission sont indiquées par des chiffres romains : I pour la période byzantine (^{I}n2), II pour la période islamique ancienne (^{II}n7) et III pour la période islamique récente (^{III}n4).

60. Les témoins de la tradition textuelle syro-occidentale sont en italiques.

61. Pour la période islamique récente, l'édition ne présente que des témoins du texte standard, en plus d'un unique témoin de la tradition textuelle syro-orientale pure. Les nombreux témoins de la tradition textuelle syro-orientale pure sont regroupés sous le sigle général Σ.

serait tout aussi inadéquat de suivre les deux plus anciens témoins de la tradition textuelle syro-orientale qui apparaissent parmi les témoins pré-« massorétiques ». Pour la *constitutio* du texte, on doit suivre cette règle fondamentale : préférer la leçon pré-« massorétique » qui ne correspond *pas* au texte standard plus récent. La nouvelle édition du *Corpus Paulinum* propose une *constitutio textus* réalisée sur base de ce critère. Cette règle équivaut à préférer la tradition textuelle syro-occidentale, car les clivages textuels pré-« massorétiques » anticipent presque toujours la double tradition textuelle ultérieure syro-orientale et syro-occidentale. Cette préférence non seulement est conditionnée par la technique d'édition, mais elle se justifie aussi du point de vue de l'histoire du texte : la consolidation de la tradition textuelle syro-orientale tardive déjà à l'époque pré-« massorétique » est certainement secondaire par rapport à l'attestation encore diffuse de la tradition textuelle syro-occidentale plus tardive.

Texte « critique » et « texte majoritaire »

Un « texte majoritaire » de la Peshitta reçoit une apparence d'historicité par la prédominance de la tradition textuelle syro-orientale qui dans sa forme pure ou sous la forme du texte standard contribue quantitativement à la « majorité ». La différence entre cette tradition textuelle et le « texte majoritaire » est toutefois catégorielle : la tradition textuelle syro-orientale de la Peshitta est un texte historique, tandis qu'un « texte majoritaire » n'est pas un texte transmis mais seulement un agencement textuel artificiel sur base quantitative[62]. La prédominance de la tradition textuelle syro-orientale est conditionnée concrètement par le grand nombre des témoins tardifs : c'est cela qui fonde du point de vue historique l'existence d'une majorité de témoins dans les *lieux* variants[63]. Il est plus judicieux de parler de « *leçon* majoritaire » que de « *texte* majoritaire ».

Pour constituer le texte, se décider contre la tradition textuelle syro-orientale récente (ou contre le texte standard) ne produit pas non plus un « texte » au sens historique, mais un agencement textuel basé sur la tradition de l'époque pré-« massorétique »-byzantine. Le texte constitué ressemble au « texte majoritaire » en ceci qu'il est le résultat d'une décision mécanique ; il s'en distingue par le fait que cette règle mécanique repose du

62. Une *constitutio textus* fondée sur une majorité des témoins est donc particulièrement problématique et n'est envisageable que comme un pis-aller lorsque le nombre des témoins à disposition est peu élevé (comme c'est le cas pour l'édition du *Corpus Paulinum* de la BFBS qui ne repose que sur 7 manuscrits).

63. De la même manière, pour le Nouveau Testament grec, c'est le texte byzantin qui est le fondement historique des leçons majoritaires.

point de vue de l'histoire du texte sur un principe qui empêche de changer le texte en changeant le nombre des témoins.

Texte « critique » et généalogie des témoins textuels

La reconstruction généalogico-stemmatique du texte « original » de la Peshitta (du moins au sens strict)[64] échoue à cause de l'abondance et de la contamination de la tradition. Dans le cas de la Peshitta, il s'agit d'une tradition « ouverte »[65]. Parce qu'il s'agit d'une traduction sur le grec, la tradition de l'époque pré-« massorétique »-byzantine est exposée à des modifications et des révisions qu'on ne peut détecter méthodiquement et qui ne sont pas exploitables généalogiquement. La reconstruction généalogique du texte « préschismatique » à partir de la double tradition textuelle syro-orientale et syro-occidentale est vouée également à l'échec dans le cas du *Corpus Paulinum* en raison du petit nombre des témoins syro-occidentaux. À partir de ceux-ci on devrait reconstruire d'abord pour elle-même la tradition textuelle ancienne. Un critère pour reconstruire le texte « préschismatique » serait en tout cas l'identité des deux traditions textuelles telle qu'elle apparaît largement maintenant.

Uniformité de la tradition

On pouvait s'attendre à ce que l'uniformité de la tradition textuelle soit en elle-même différenciée. Cette contribution cherche à montrer comment elle l'est dans les faits. Il est essentiel d'identifier les traditions *textuelles* syro-orientale et syro-occidentale : l'appartenance des témoins à ces traditions a été déterminée en étudiant les pourcentages d'accords dans le cas des 227 lieux variants considérés comme significatifs. Grâce à cette identification et à la prise de conscience du processus de standardisation, il est possible de comprendre l'uniformité de la tradition de la Peschitta comme une identité des traditions textuelles syro-orientale et syro-occidentale. Cela revient ni plus ni moins à comprendre historiquement l'uniformité[66].

64. Telle qu'elle est présentée par Maas 1960 et par West 1973, p. 29-47.

65. Au sens de développé par Pasquali 1934, chap. 5. Holmes 2011 traite de la problématique de la tradition « ouverte » du Nouveau Testament grec.

66. Gwilliam a bien vu le caractère double de cette uniformité, mais il en marginalise l'importance pour l'histoire du texte : « The MSS of the Eastern School [...] began to assume their distinctive form during the seventh century. With this type of text agrees that which is extant in such a distinctively late Jacobite MS. as the *Crawford II* [12th/13th c.], and the Jacobite and Maronite copies from which the *editio princeps* of Widmanstadt was printed. The text was slightly modernized by the adoption of such modifications in form and spelling as those which are collected in classes 2 and 3 out

La compréhension historique de l'uniformité permet de mieux voir le *modus progrediendi* de la standardisation, et pas seulement d'un point de vue chronologique. Elle rend manifeste également le caractère sélectif du processus de standardisation qui puise au réservoir de variantes existant à l'époque pré-« massorétique »-byzantine. Les 227 lieux variants significatifs pour l'histoire du texte ne sont qu'une sélection de ce réservoir de variantes pré-« massorétique »-byzantin. Une part importante des variantes anciennes n'est ainsi quasiment plus transmise à l'époque islamique.

Abondance de la tradition

L'abondante tradition semble un obstacle insurmontable pour une édition de la Peshitta, car tout éditeur est bien conscient qu'il est impossible d'utiliser la totalité des témoins textuels disponibles (environ 130 pour le *Corpus Paulinum*). La grande uniformité textuelle semble justifier non seulement de se concentrer sur les témoins anciens et sur le texte « original », mais aussi de promouvoir cette stratégie éditoriale comme la seule raisonnable. En opérant ainsi, on pourrait maîtriser l'abondance en traitant les témoins textuels tardifs comme des *codices eliminandi*, desquels il ne faudrait rien attendre de substantiel pour la *constitutio textus*.

Une édition « critique » (« qui permet de différencier ») ne craint pas la quantité des témoins textuels mais plutôt son manque : dans une perspective historique le caractère suffisant d'une tradition réside dans l'attestation suffisante aux différentes époques de l'histoire du texte et de sa transmission. Dans le cas de la Peshitta cette attestation suffisante existe. Pour le *Corpus Paulinum* on aurait toutefois souhaité une plus large attestation de la tradition textuelle syro-occidentale, pour mieux suivre la standardisation de cette tradition textuelle. Les témoins de l'époque byzantine ne sont pas très nombreux et aisément identifiables par leurs caractéristiques paléographiques ; en revanche dans le cas des nombreux témoins plus tardifs il est plus problématique de reconnaître en pratique leur provenance syro-orientale ou syro-occidentale. Pour une édition « critique », les témoins textuels syro-occidentaux, à côté des témoins de l'époque byzantine, présentent un intérêt particulier car ils sont les seuls à faire apparaître la standardisation du texte. Par contre l'abondance de la

of our specimen given above. During this period those differences of pronunciation were noted and fixed which are recorded in the Massoretic works of East and West. Individual possessors of particular codices, as in the case of Cod. 8 [Add. 17 114], corrected their copies to some slight extent in accordance with what was deemed the better type in their own neighbourhood. Thus arose the few variants which are found, and such as have been noted in our specimen », GWILLIAM 1891, p. 87-88.

tradition est un phénomène syro-oriental qu'il est possible de visualiser suffisamment grâce à un choix représentatif de témoins.

Le sondage de la tradition textuelle s'opère grâce aux 227 lieux variants à propos desquels la tradition se scinde nettement en tradition textuelle syro-orientale et syro-occidentale. La collation de ces lieux variants permet d'identifier l'appartenance d'un témoin sans devoir le collationner entièrement et d'exclure du travail de collation les témoins de la tradition syro-orientale pure. Ces témoins ne sont donc pas des *codices eliminandi*, mais des témoins à part entière qui sont en partie collationnés et repris sous un sigle général. Le sondage sur base des 227 lieux variants détermine aussi le degré de standardisation d'un témoin syro-occidental et livre le pourcentage de son harmonisation sur la tradition textuelle syro-orientale. Cette exploitation « critique » de la tradition crée les conditions qui permettent de maîtriser l'abondance par des repérages historico-textuels.

La « substantial identity » de Gwilliam

L'édition des Évangiles de Gwilliam a triplement inspiré et influencé sur des points centraux la nouvelle édition du *Corpus Paulinum*. Dans une perspective d'histoire du texte, quel jugement porter sur cette « identité substantielle » du texte ancien et du texte récent de la Peshitta défendue par Gwilliam ?

Une première inspiration concerne le texte « critique » de la nouvelle édition dont la *constitutio* suit une règle mécanique comme chez Gwilliam. Chez Gwilliam cette règle mécanique est « critique » en ce sens que le vote en faveur de la majorité des plus anciens témoins fait s'approcher très près de l'archétype. Implicitement elle a un positionnement généalogico-stemmatique et elle remplace la critique textuelle par une technique « critique » d'édition. Dans la nouvelle édition du *Corpus Paulinum*, la règle mécanique est « critique » en ce sens qu'elle fonde la préférence en faveur de la tradition textuelle occidentale sur le fait que la standardisation de la tradition s'effectue sur la base de la tradition textuelle syro-orientale plus tardive ; la règle mécanique est ici fondée sur l'histoire du texte. L'inspiration par l'édition des Évangiles de Gwilliam réside dans le déplacement de la critique textuelle vers la critique de la tradition par laquelle on parvient à une *constitutio textus* « critique ».

La deuxième inspiration a trait à l'évaluation « critique » de l'uniformité textuelle. Cette uniformité est chez Gwilliam largement sous-représentée et concerne seulement trois témoins textuels ; elle est toutefois reconnue comme facteur constitutif de l'histoire du texte. Le *Textus receptus* en tant que « témoin principal » de l'uniformité textuelle récente sert seulement à authentifier l'uniformité détectée chez les plus anciens témoins ainsi que

son maintien dans la tradition. Dans la nouvelle édition du *Corpus Paulinum*, l'uniformité de la tradition de la Peshitta est comprise du point de vue de l'histoire du texte comme une standardisation de la tradition textuelle syro-occidentale. L'inspiration par l'édition des Évangiles de Gwilliam réside dans la compréhension « critique » de l'identité textuelle et de son utilisation pour la *constitutio textus*.

La troisième inspiration enfin concerne l'abondance de la tradition de la Peshitta. L'utilisation par Gwilliam de 42 témoins anciens pour son édition des Évangiles signifie par rapport au *Textus receptus* une avancée considérable du point de vue « critique ». Le nombre des témoins ne sert pourtant pas seulement à maîtriser l'abondante tradition ; il doit plutôt assurer le caractère suffisant de la tradition *ancienne*, et c'est ce qui importe pour Gwilliam. Il a presque totalement laissé de côté les nombreux témoins textuels tardifs qu'il a remplacés par le *Textus receptus*. Mais même cette mise à l'écart n'est pas sans inspiration : elle souligne l'impossibilité de collationner *tous* les témoins textuels et en même temps la nécessité de maîtriser malgré tout l'abondance de la tradition. Elle montre qu'il n'est pas nécessaire de collationner entièrement l'abondante tradition, et que des collations partielles peuvent suffire pour sonder la valeur des témoins du point de vue de l'histoire du texte. On peut entreprendre cette évaluation « critique » sur base des 227 lieux variants pertinents pour l'histoire du texte. Dès lors on doit collationner entièrement tous les témoins de la tradition textuelle syro-occidentale et tous les témoins du texte standard ; en revanche on ne collationnera qu'un choix représentatif de témoins de la tradition textuelle syro-orientale pure pour chacune des périodes de l'histoire de la transmission.

La nouvelle édition du *Corpus Paulinum* confirme « l'identité substantielle » du texte ancien et du texte récent de la Peshitta que Gwilliam avait davantage postulée que prouvée. Mais elle la modifie sur des points décisifs. Tandis que Gwilliam conçoit cette « identité substantielle » comme « substance identique », dans une perspective historico-textuelle « l'identité substantielle » est liée à la tradition textuelle syro-orientale. Cette dernière est la colonne vertébrale de la tradition, sa consolidation est déjà perceptible à l'époque byzantine et c'est sur cette base que s'effectue la standardisation de la tradition à l'époque islamique. Elle est ancienne, mais cependant pas identique au texte « préschismatique », comme l'indiquent ses débuts abrupts à l'époque byzantine. Dans l'histoire textuelle de la Peshitta, l'origine commune s'épanouit en une double tradition textuelle dont l'identité est à interpréter au niveau méthodologique comme un signe de son originalité. Il incombe à une édition « critique » de rendre visible l'identité et le caractère double de la tradition textuelle.

Annexe – Les manuscrits utilisés dans la nouvelle édition de la Peshitta du *Corpus Paulinum*

Sigles : I = la période pré-« massorétique »-byzantine
II = la période « massorétique » ancienne-islamique ancienne
III = la période « massorétique » récente-islamique récente
n = Nouveau Testament complet
x = Actes des Apôtres
p = *Corpus Paulinum*
m = manuscrit « massorétique »
q = lectionnaire

Hugoye : sigles utilisés dans JUCKEL 2012

NTsyr : sigles utilisés dans NTSYR 1991, 1995, 2002

Gw/Pin : sigles utilisés dans la collation de GWILLIAM–PINKERTON (London, British Library Or. 11360)

Les manuscrits de la période pré-« massorétique »-byzantine (ca *400-700)*

sigles	*manuscrits*	*date*	*Hugoye*	*NTsyr*	*Gw/Pin*
Ip1	London, British Library Add. 14470	V/VI	6n1	P4	17
Ip2	London, British Library Add. 14448	699/701	7n1	P5	33
Ix1	München, Bayerische Staatsbibl. Ms. syr. 8		7x1	P16	
Ip1	Sinaï syr. 3 + Schøyen Coll. Ms 2530 + Milano, Bibl. Ambrosiana, fragm. 30	V/VI V/VI	6p1	P18	
Ip2	London, British Library Add. 14478	V/VI	6p2		55
Ip3	London, British Library Add. 14475		6p3	P13	47
Ip4	London, British Library Add. 14476		6p4	P10	44
Ip5	London, British Library Add. 14479	533/534	6p5	P12	46
Ip6	London, British Library Add. 14480		6p6	P11	45
Ip7	Sinaï syr. 5 + Hiersemann, cat. 500/nº 36 + BL Or. 8607/I (f. 1-11) + Milano, Bibl. Ambrosiana, fragm. 31	V/VI	6p7	P2	
Ip8	St Pétersbourg, Syr. n.s. 3	VI/VII	—		
Ip9	London, British Library Add. 14477	VI/VII	7p1	P15	54
Ip10	London, British Library Add. 14481	VI/VII	7p2	P17	56
Ip11	London, British Library Add. 17122	VI/VII	7p3		53
Ip12	London, British Library Add. 14468 (f. 1-20)	VI/VII	7p4		

*Les manuscrits de la période « massorétique » ancienne/islamique ancienne (*ca *700-1200) (en italiques, les manuscrits d'origine non-orientale)*

sigles	*manuscrits*	*date*	*Hugoye*	*NTsyr*	*Gw/Pin*
^{II}n1	London, British Library Add. 7157	767/68	8n1	P20	16
^{II}n2	New York, Pierpont Morgan 236	759/60	8n2		
^{II}n3	Damas, Patriarcat syr-orthodoxe 12/1	VII/VIII	*8n3*		
^{II}n4	Birmingham, Mingana syr. 103	VIII/IX	9n1		
^{II}n5	Sinaï syr. 17	VIII/IX	9n2		
^{II}n6	Berlin, Sachau 3	VIII/IX	9n3		
^{II}n7	Paris, BnF syr. 342	894/895	9n4		
^{II}n8	Paris, BnF syr. 361 (f. 33-211)	VIII/IX	9n5		
^{II}n9	Sinaï syr. 54	VIII/IX	9n6		
^{II}n10	New Haven, Yale syr. 6	917/918	10n1		
^{II}n11	Paris, BnF syr. 360	VIII/IX	10n2		
^{II}n12	Paris, BnF syr. 343	VIII/IX	10n3		
^{II}n13	Paris, BnF syr. 28	X/XI	11n1		
^{II}x1	Sinaï syr. 15	VIII/IX	*9x1*		
^{II}x2	London, British Library Add. 14 474	VIII/IX	*9x2*		57
^{II}x3	Berlin, Sachau 201	VIII/IX	9x3		
^{II}p1	London, British Library Add. 17 123	IX/X	*10p1*		
^{II}p2	London, British Library Add. 14 475 (f. 1-8/180-208)	IX/X	*10p2*	P13	

Les manuscrits de la « massore » syriaque

sigles	*manuscrits*	*date*	*Hugoye*	*NTsyr*	*Gw/Pin*
^{II}m	London, British Library Add. 12 138	899	m		
^{II}m1	Vat. sir. 152	979/980	—		
^{II}m2	Vatican, Barb. orient. 118	*ca* 1000	—		
^{II}m3	London, British Library Add. 12 178	IX/X	—		
^{II}m4	Mosul, Mar-Tuma, 16	1014	—		
^{III}m5	Paris, BnF syr. 64	X/XI	—		
^{III}m6	Jérusalem, Saint-Marc, syr. 42	XVI/XVII	—		

Les lectionnaires (en italiques, les manuscrits d'origine non-orientale)

sigles	*manuscrits*	*date*	*Hugoye*	*NTsyr*	*Gw/Pin*
^{II}q1	London, British Library Add. 14 485	823/824	—		
^{II}q2	London, British Library Add. 14 486	823/824	—		
^{II}q3	London, British Library Add. 14 487	823/824	—		
^{II}q4	London, British Library Add. 12 139	999/1000	—		
^{II}q5	London, British Library Add. 14 491	VIII/IX	—		

Les manuscrits de la période « massorétique » récente-islamique récente (à partir de 1200)

sigles	*manuscrits*	*date*	*Hugoye*	*NTsyr*	*Gw/Pin*
^{III}n1	Paris, BnF syr. 29	XI/XII	12n1		
^{III}n2	Paris, BnF syr. 30	XII	12n2		
^{III}n3	Vat. sir. 266	XI/XII	12n3		
^{III}n4	N.-D.-des-Semences, Vosté 15	1199/1200	12n4		
^{III}n5	Manchester, John Rylands Univ. Libr. syr. 2	XII/XIII	13n1		12
^{III}n6	Mardin Orthod. 35/2	XII/XIII	13n2		
^{III}n7	London, British Library Add. 17 124	1233/1234	—		
^{III}n8	Jérusalem, Saint-Marc, syr. 31	XV/XVI	16n1		
^{III}n9	Vat. sir. 16	XII/XIII	—		
^{III}n10	Diyarbakır, Meryem Ana 1/1	NT : 1498	—		
^{III}x1	Vat. sir. 470	XI/XII	13x1		
^{III}p1	Paris, BnF syr. 361 (f. 212-256)	XII/XIII	13p1		

Bibliographie

Barhebraeus, *Livre des splendeurs* : Axel Moberg (trad.), *Buch der Strahlen: Die grössere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang zur Terminologie*, Leipzig, 1913.

Ishoʿdad de Merv, *Commentaire sur l'ancien Testament* : Célas van den Eynde (éd. et trad.), *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament*, Louvain (T, V), 1950 et 1955 (CSCO 126 et 156, Syr. 67 et 75).

Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique* : André De Halleux (éd. et trad.), Philoxène de Mabbog, *Commentaire du prologue johannique (Ms Br. Mus Add. 14.534)*, Louvain (T, V), 1977 (CSCO 380 et 381, Syr. 165 et 166).

Études modernes

Aland 1981 : Barbara Aland, « Die philoxenianisch-harklensische Übersetzungstradition: Ergebnisse einer Untersuchung der neutestamentlichen Zitate in der syrischen Literatur », *Le Muséon* 94, p. 321-383.

Allgeier 1932 : Arthur Allgeier, « Cod. Phillipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pešitta », *Oriens Christianus* 37, p. 1-15.

Black 1952 : Matthew Black, « Zur Geschichte des syrischen Evangelientextes », *Theologische Literaturzeitung* 77, p. 705-710.

Brock 1985 : Sebastian P. Brock, « Hebrews 2:9b in Syriac Tradition », *Novum Testamentum* 27, p. 236-244.

Buck 1978 : Erwin Buck, *Manuscript Studies in the Syriac Versions of Romans*, S.T.D. Lutheran School of Theology at Chicago.

Cabrol 2000 : Cécile Cabrol, « Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbassides (762-1258) à Bagdad », *Parole de l'Orient* 25, p. 407-491.

CABROL 2002 : Cécile CABROL, « Une famille de secrétaires nestoriens, les al-Anbārī, sous les premiers Abbassides (750-870) », *Parole de l'Orient* 27, p. 295-320.

CABROL 2012 : Cécile CABROL, *Les secrétaires nestoriens à Baghdad (762-1258)*, Beyrouth (Corpus de recherches arabes-chrétiennes 1).

CLEMONS 1966 : James T. CLEMONS, « A Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada », *Orientalia Christiana Periodica* 32, p. 224-251 ; 478-522.

CLEMONS 1968 : James T. CLEMONS, *An Index of Syriac Manuscripts containing the Epistles and the Apocalypse*, Salt Lake City (Studies and Documents, 33).

COAKLEY 2011 : John F. COAKLEY, « When Were the Five Greek Vowel-Signs Introduced into Syriac Writing? », *Journal of Semitic Studies* 56, p. 307-325.

DARLOW & MOULE 1903 : Thomas Herbert DARLOW & Horace Frederick MOULE, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society. I-II, 1-3*, London.

DE HALLEUX 1963 : André DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.

DESREUMAUX 1991 : Alain DESREUMAUX, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris.

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque* (3e éd.), Paris.

FALLA 2000, 2010 : Terry C. FALLA, *A Key to the Peshitta Gospels. 1-2*, Leiden (New Testament Texts and Studies 14, 29).

FIEY 1980 : Jean Maurice FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain (CSCO 420, Subsidia 59).

GEDSH 2011 : Sebastian P. BROCK, Aaron M. BUTTS, Georges A. KIRAZ, Lucas VAN ROMPAY (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway.

GRAF 1944-1953 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 1-5*, Roma (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172).

GREGORY 1902 : Caspar René GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes. 2, Die Übersetzungen, Die Schriftsteller, Geschichte der Kritik*, Leipzig.

GRIERSON 1998 : Rodrick GRIERSON, « "Without Note or Comment": British Library Or. 11360 and the Text of the Peshitta New Testament », *Oriens Christianus* 82, p. 88-98.

GUDORF 1992 : Michael E. GUDORF, *Research on the Early Syriac Text of the Epistle to the Hebrews*, Ph.D. Diss., University of Chicago.

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāside Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London – New York.

GWILLIAM 1885 : George Henry GWILLIAM, « An Account of a Syriac Biblical Manuscript of the fifth Century, with special Reference to its bearing on the Text of the Syriac Version of the Gospels », *Studia Biblica et Ecclesiastica* 1, p. 151-174.

GWILLIAM 1890 : George Henry GWILLIAM, « The Ammonian Sections, the Eusebian Canons, and Harmonizing Tables in the Syriac Tetraevangelium, with Notices of Peshitto and other MSS. which exhibit these Accessories of the Text », *Studia Biblica et Ecclesiastica* 2, p. 241-272.

GWILLIAM 1891 : George Henry GWILLIAM, « The Materials for the Criticism of the Peshitto New Testament, with Specimens of the Syriac Massorah », *Studia Biblica et Ecclesiastica* 3, p. 47-104.

GWYNN 1897 : John GWYNN, *The Apocalypse of St John in a Syriac Version hitherto Unknown, Edited (from a Ms. in the Library of the Earl of Crawford and Balcarres), with Critical Notes on the Syriac Text, and an Annotaed Reconstruction of the Underlying Greek Text*, Dublin.

GWYNN 1909 : John GWYNN, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible. 1, New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version of the sixth Century and the History of the Woman Taken in Adultery (St. John 7,53 - 8,12)*, London.

HAAR ROMENY 2010 : Bas ter HAAR ROMENY, « The contribution of Biblical Interpretation to the Syriac Renaissance », dans H. Teule, C. Fotescu Tauwinkl, with B. ter Haar Romeny, J. van Gingel (éds), *The Syriac Renaissance*, Leuven (Eastern Christian Studies 9), p. 209-221.

HATCH 1946 : William H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts: With a new Foreword by Lucas Van Rompay*, Boston, 1946, Piscataway, 2002.

HOLMES 2011 : Michael W. HOLMES, « Working with an Open Textual Tradition », dans K. Wachtel, M. W. Holmes (éds), *The Textual History of the Greek New Testament*, Atlanta (SBL, Text-Critical Studies 8), p. 65-78.

JUCKEL 2005 : Andreas JUCKEL, « Die Peschitta des Neuen Testaments: Das gemeinsame Erbe der Syrischen Kirchen », dans *Nos sources : arts et littératures syriaques*, Antélias (Sources syriaques 1), p. 107-142.

JUCKEL 2007 : Andreas JUCKEL, « La réception des Pères grecs pendant la "Renaissance" syriaque : renaissance, inculturation, identité », dans A. Schmidt, D. Gonnet (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4), p. 89-125.

JUCKEL 2008 : Andreas JUCKEL, « Approximation of the "Traditions" in Jacob of Edessa's Revision of Isaiah », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian Brock*, Piscataway, p. 227-281.

JUCKEL 2010a : Andreas JUCKEL, « Did Jacob of Edessa Revise the New Testament Peshitta ? », dans G. Y. Ibrahim, G. A. Kiraz (éds), *Studies on Jacob of Edessa*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 25), p. 65-80.

JUCKEL 2010b : Andreas JUCKEL, « La Peshitta du Nouveau Testament », dans *Le Nouveau Testament syriaque* 2010, Introduction.

JUCKEL 2011 : Andreas JUCKEL, « Masora », dans *GEDSH* 2011, p. 276-279.

JUCKEL 2012 : Andreas JUCKEL, « A Guide to Manuscripts of the Peshitta New Testament », *Hugoye, Journal of Syriac Studies* 15, p. 79-163.

JUCKEL 2014 : Andreas JUCKEL, « Bemerkungen zur Peschitta-Ausgabe der British and Foreign Bible Society », dans P. Bruns, H. O. Luthe (éds), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient 3), p. 207-224.

JUCKEL 2015 : Andreas JUCKEL, « The Textus Receptus of the New Testament Peshitta in the Printed Editions », *Parole de l'Orient* 41, p. 205-221.

KASHOUH 2012 : Hikmat KASHOUH, *The Arabic Versions of the Gospels*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 42).

KERSCHENSTEINER 1970 : Josef KERSCHENSTEINER, *Der altsyrische Paulustext*, Louvain (CSCO 315, Subsidia 37).

KIRAZ 1993 : George Anton KIRAZ, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament. 1-6*, Leiden – New York – Köln.

KIRAZ 1996 : George Anton KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ and Ḥarklean Versions*, Leiden (New Testament Tools and Studies 21, 1-4).

LOOPSTRA 2009 : Jonathan A. LOOPSTRA, *Patristic Selections in the « Masoretic », Handbooks of the Qarqapta Tradition*, Ph.D., The Catholic University of America, Washington 2009.

LOOPSTRA 2014 : Jonathan A. LOOPSTRA, *An East Syrian Manuscript of the Syriac "Masora" Dated to 899 CE. 1, A Facsimile Reproduction of British Library, Add. MS 12138*, Piscataway.

LOOPSTRA 2015 : Jonathan A. LOOPSTRA, *An East Syrian Manuscript of the Syriac « Masora » Dated to 899 CE. 2, Introduction, List of Sample Texts, and Indices to Marginal Notes in British Library, Add. MS 12138*, Piscataway.

MAAS 1960 : Paul MAAS, *Textkritik*, Leipzig.

METZGER 1977 : Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford.

MINGANA 1926 : Alphonse MINGANA, « A Charter of Protection Granted to the Nestorian Church in AD 1138, by Muktafi II, Caliph of Baghdad », *Bulletin of the John Rylands Library* 10, p. 127-133.

Nouveau Testament syriaque 2010 : *Le Nouveau Testament syriaque : la Peshitta : interlinéaire syriaque-arabe*, Antélias (Sources syriaques 3).

NTSYR 1986 : Barbara ALAND, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 1, Die Großen Katholischen Briefe*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7).

NTSYR 1991 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, 1, Römer- und 1. Korintherbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14).

NTSYR 1995 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, 2, 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 23).

NTSYR 2002 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, 3, 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 32).

PASQUALI 1934 : Giorgio PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze.

SALVESEN 1999 : Alison SALVESEN, *The Book of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 10).

Tetraeuangelium Sanctum 1901 : Philip Edward PUSEY, George Henry GWILLIAM (éds) *Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, Massorae, editionum denuo recognitum...* (réimpr. sous le titre : *Tetraeuangelium Sanctum: The Fourfold Holy Gospel in the Peshitta Syriac Version, As Revised in Accordance with the Readings of Ancient Manuscripts and Early Editions*, with an introduction by A. Juckel, Piscataway, 2003).

THOMAS 1979 : John D. THOMAS, « A List of Manuscripts Containing the Harclean Syriac Version of the New Testament », *Theological Review* 2, p. 26-32.

VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament: Manuscript Studies*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6).

WEISS 1933 : Theodor WEISS, *Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des British Museum: Mit Facsimiles von 50 Seiten der Londoner Handschrift*, Stuttgart (Bonner Orientalische Studien 5).

WEST 1973 : Martin L. WEST, *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart.

La version harqléenne du Nouveau Testament : forme, intention, tradition

Andreas Juckel
Institut für neutestamentliche Textforschung, Université de Munster[1]

La Harqléenne est, à côté de la Peshitta, le second Nouveau Testament syriaque qui a été transmis au complet. Mais, à la différence de la Peshitta, la Harqléenne n'est pas une traduction de l'Église syriaque unitaire, mais une traduction spéciale de l'Église miaphysite qui s'est constituée depuis le milieu du VIe siècle comme Église indépendante à l'intérieur de l'*oikoumene* gréco-byzantine. Cette traduction spéciale se caractérise par un style de traduction grécisant à l'extrême, par un apparat de variantes et par des souscriptions à la fin des corpus néotestamentaires. Ces caractéristiques nous renseignent sur les conditions d'apparition de la Harqléenne (texte grec), ainsi que sur le niveau élevé des exigences littéraires et philologiques requis pour sa réalisation (texte syriaque). Elles nous indiquent également que la Harqléenne appartient davantage à la tradition grecque qu'à la tradition syriaque du Nouveau Testament ; c'est pourquoi la compréhension de la tradition syriaque présuppose la connaissance de son substrat grec. Malheureusement nous ne disposons pas d'édition critique, d'accès aisé, qui s'appuie sur cette connaissance[2]. Les lignes qui suivent proposent une série de considérations en vue d'une édition critique du texte harqléen

1. J'adresse à Jean-Claude Haelewyck, traducteur de cet article, l'expression de ma profonde gratitude.
2. Même après plus de 200 ans de recherche sur la Harqléenne, l'*editio princeps* (1778-1803) demeure la seule édition complète de la Harqléenne (sans l'Apocalypse). Elle donne le texte syriaque avec une traduction latine ; on y trouve aussi des commentaires sur l'intégrité du texte et sur l'arrière-fond grec. Dans une optique actuelle, les limites de cette édition sont la base textuelle étroite constituée par un unique témoin du XIIe-XIIIe siècle (dont les lacunes ont été comblées par deux témoins tout aussi tardifs) et la connaissance alors limitée de la tradition grecque (basée sur l'édition de J. J. Wetstein parue en 1751-1752).

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 149-180.

des Évangiles ; elles veulent faire apparaître en particulier les problèmes éditoriaux dus à sa large tradition.

La problématique de la Harqléenne gravite autour de trois questions : la forme, l'intention et la tradition de la Harqléenne. La *forme* concerne la technique de traduction grécisante à l'extrême et l'apparat des variantes ; la question se pose : pour qui l'ouvrage a-t-il été réalisé ? L'*intention* concerne la construction et l'objectif qui y est lié ; de leur côté les souscriptions à la fin des corpus néotestamentaires fournissent des informations qui nécessitent d'être interprétées. La *tradition* enfin concerne l'histoire du texte de la Harqléenne et conduit à cette question : de quelle manière la tradition grecque a-t-elle formé la tradition harqléenne ? Dans les appendices, un exemple textuel mettra en évidence quelles répercussions ont les réflexions proposées ici pour une édition critique de la Harqléenne des Évangiles.

Genèse et forme

Date, lieu, auteur

La genèse de la Harqléenne coïncide avec les débuts conflictuels de l'Église syriaque miaphysite[3] caractérisés par un long différend avec l'Église dyophysite de l'Empire et par le schisme intramiaphysite entre syriaques et coptes (dispute à propos du trithéisme). À l'encontre de la première traduction miaphysite (la Philoxénienne de 507/508), la Harqléenne radicalise le style de traduction et prend en compte les divergences d'avec la tradition grecque. Tout comme la Syro-hexaplaire, la Harqléenne répond à un projet de traduction conçu par des membres de la hiérarchie miaphysite syriaque à l'initiative et sous la direction du patriarche. La traduction des deux Testaments reçoit ainsi une assise officielle, ainsi que la dotation intellectuelle et matérielle nécessaire.

Les quatre souscriptions affirment unanimement que la traduction a vu le jour en l'an 927 des Grecs (à savoir en 615/616 de notre ère) à l'Enaton[4] en Égypte près d'Alexandrie. Comme auteurs sont nommés

3. Sur la politique ecclésiastique et les développements théologiques des Églises miaphysites, voir Maspero 1923 et Frend 1972 ; sur le monachisme égyptien comme facteur de ce développement, voir Cauwenbergh 1914. Sur les débuts des Églises miaphysites, voir Van Roey 1954. Ebied, Van Roey & Wickham 1981 et Van Roey & Allen 1994 ont publié les sources sur la querelle intramiaphysite sur le trithéisme.
4. Sur ce district monastique situé à neuf miles d'Alexandrie, voir Juckel 2011a.

Thomas d'Héraklée (Ḥarqel), évêque de Mabboug[5], « et ses compagnons ». D'après Barhebraeus[6], Thomas provient du monastère de Tarʿil ; dès le plus jeune âge, il a reçu une formation grecque à Qennešrin[7] ; il fut évêque de Mabboug jusqu'à ce que des opposants dyophysites (chalcédoniens) ne le chassent à Alexandrie. Michel le Grand[8] parle d'un plus grand mouvement de fuite d'évêques miaphysites, qui ont cherché refuge à Alexandrie et qui en partie sont revenus en Syrie après que les Perses ont fait irruption en Syrie à la place des Byzantins. Barhebraeus mentionne ensuite le règlement du schisme entre les miaphysites syriaques et coptes[9], sans mentionner Thomas. En revanche Michel le Grand produit un document[10] qui montre le rôle prédominant de Thomas dans les négociations. Puisque c'est en grec que les négociations ont eu lieu (et par l'entremise d'un notable grec), ce document nous montre indirectement combien Thomas maîtrisait la langue grecque.

Technique de traduction

Dans sa technique de traduction, la Harqléenne suit cette règle : *verbum e verbo exprimere*[11] ; cela signifie que la construction formelle du texte grec a une grande importance. On observe donc sur le plan lexical[12] une cohérence impressionnante dans la traduction ; cette cohérence vise non seulement les mots individuels mais aussi, dans le cas des familles entières de mots,

5. Sur Thomas, voir Baumstark 1922, p. 188-189 ; Gwynn 1887b et Juckel 2011b. Seule la souscription aux Épîtres pauliniennes le désigne comme « évêque de Mabboug » ; celle des Actes le nomme « Thomas de Ḥarqel ». Les deux indications semblent secondaires. En effet, dans ces deux souscriptions, Thomas parle de lui-même à la première personne.
6. Barhebraeus, *Chronicon* I, col. 267.
7. Sur la situation de ce monastère dans l'Euphratène (où pourrait se trouver aussi le monastère de Tarʿil), voir Tannous 2011.
8. Michel le Grand, *Chronique*.
9. Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* I, col. 269.
10. Michel le Grand, *Chronique* (ch. 26). Il s'agit de la lettre du patriarche Athanase Ier à son évêque Cyriaque d'Amid. La lettre mentionne Thomas à de nombreuses reprises, voir Müller 1994.
11. Jérôme, *Epistula ad Pammachius* (*Ep.* 57, § 5 ; Jérôme, *Lettres*, p. 59) : « Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les saintes Écritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime *(non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu).* »
12. Le plan syntaxique est dominé par l'imitation du participe grec qui est rendu avec l'aide de ܕ.

les correspondances des racines. Ainsi, du point de vue de la technique de traduction, ce n'est pas seulement δοξάζω (ܫܒܚ), μεγαλύνω (ܪܒܐ) et εὐλογέω (ܒܪܟ) qui ont un traitement différent, mais aussi les familles de mots qui s'y rapportent. De plus, la construction des mots grecs est imitée, ce qui conduit dans le cas des mots composés à de curieuses traductions[13] :

Grec (NA[28])	Harqléenne	Peshitta	Références[(a)]
ἀλλογενής	ܓܢܣ ܐܚܪܝܐ	ܒܪ ܥܡܐ ܗܕܐ ܗܘ	Lc 17, 18
πανοπλία	ܙܝܢܐ ܕܟܠܐ	ܙܝܢ ܕܐ	Lc 11, 22 ; Ep 6, 11*.13*
μονόφθαλμος	ܚܕ ܥܝܢܐ	ܚܕ ܥܝܢܐ	Mt 18, 9 ; Mc 9, 47
εὔνοια	ܛܝܒܘܬ ܠܒܐ	ܛܝܒ	Ep 6, 7
πρωτοκαθεδρία	ܩܬܘܪܐ ܩܕܡܝܐ	ܩܬܘܪ ܩܕ	Mt 23, 6 ; Mc 12, 39 ; Lc 11, 43* ; 20, 46
συμφωνία	ܩܠ ܠܒܐ	ܩܠ ܐܝ	Lc 15, 25
προσωπολημψία	ܦܫܝܩ ܠܐܦܐ	ܦܫܩ ܦܢܝ	Rm 2, 11 ; Ep 6, 9 ; Col 3, 15 ; Jc 2, 1*
ματαιολογία	ܩܠ ܠܡܠܐ	ܡܬܠܐ ܩܠ	1 Tm 1, 6
πανουργία	ܡܬܥܒܕ ܠܡܟܪ	ܡܟܪ	1 Co 3, 19 ; 2 Co 4, 2* ; 11, 3* ; Ep 4, 14*
αἰσχρολογία	ܩܠܝܬ ܠܒܐ	ܡܠܐ ܩܠܝܬ	Col 3, 8
[(a)] Dans les références avec astérisque, la Harqléenne diverge de la traduction indiquée, la plupart du temps suite à un alignement sur la Peshitta.			

L'équivalence formelle des mots avec α-*privativum* est rendue par l'emploi d'un ܠ(ܐ) préposé, alors que la Peshitta s'évertue à trouver une équivalence sémantique :

Grec (NA[28])	Harqléenne	Peshitta	Références
ἀγενής	ܓܢܣ ܠܐ	ܕܠܐ ܝܠܕ	1 Co 1, 28
ἀψευδής	ܠܐ ܕܟܠ	ܠܐ ܟܕܒ	Tt 1, 2
ἄτακτος	ܠܐ ܣܕܪ	ܠܐ ܣܕܪ	1 Th 5, 14
ἀναρίθμητος	ܠܐ ܡܬܢܝܐ	ܕܠܐ ܡܬܡܢ ܠܗ	He 11, 12
ἀπαράβατος	ܠܐ ܥܒܪ	ܠܐ ܥܒܪ	He 7, 24

De temps à autre, la Harqléenne renonce à traduire : le mot grec est simplement transcrit[14] :

13. Tous les exemples qui suivent sont repris à Juckel 2005, p. 173-191 et Juckel 2009, p. 125-150.

14. Les transcriptions concernent essentiellement les noms propres grecs. On en trouvera de nombreux exemples dans Juckel 2009, p. 133-135.

Grec (NA[28])	Harqléenne	Peshitta	Référence
εὐαγγελιστής	ܐܝܘܐܓܓܠܝܣܛܐ	ܡܒܫܪܢܐ	Ac 21, 8 ; Ep 4, 11 ; 2 Tm 4, 5
ἀνέψιος	ܐܒܪܗܝܐ	ܒܪ ܐܚܬܐ	Col 4, 10
μεμβράνα	ܡܐܝܟܪܢܐ	ܩܪܨܐ ܕܓܠܝܐ	2 Tm 4, 13
παιδαγωγός	ܦܐ ܐܓܘܓܐ	ܡܪܒܝܐ	1 Co 4, 15 ; Ga 3, 24.25
φαιλόνης	ܡܐܠܘܦܐ	ܩܦܪ ܒܝܬ	2 Tm 4, 13
πλάκες	ܦܠܩܐ	ܫܘܠ	2 Co 3, 3 ; He 9, 4
κεφάλαιον	ܩܦܠܐ	ܪܫܝ	He 8, 1
κυβέρνησις	ܩܒܐܠܝܣܐ	ܡܐܬܪ	1 Co 12, 28
κῶλον	ܩܠܐ	ܩܬܝܠ	He 3, 17
στάμνος	ܐܣܛܡܢܐ	ܩܡܪ	He 9, 4

Enfin, la Harqléenne offre *in margine* des mots grecs[15] (souvent dans le cas de noms propres, de transcriptions ou de *termini technici*) qu'il ne faut pas comprendre comme des variantes, mais comme des équivalents grecs des mots syriaques correspondants. Ainsi en Jn 3, 1 en face de ܢܩܘܕܝܡܘܣ est noté Νικόδημος, de même en Jn 1, 22 on lit ἀπόκρισις en face de ܡܫܘܒܬܐ. En Jn 2, 6 le mot syriaque ܡܬܪܬܐ (< μετρητής, mesure) est accompagné des mots grecs ἀνὰ μετρήτας. Dans le cas des *hapax legomena* du Nouveau Testament grec, l'original apparaît souvent en marge en face du mot syriaque, par exemple en Jn 4, 12 καὶ τὰ θρέμματα en face de ܒܗܡܬܗ. Ainsi, par ces précisions, le lecteur n'a plus aucun doute sur l'original grec.

Cette technique de traduction cohérente et systématique[16] fait supposer l'utilisation d'une concordance grec-syriaque de la part des traducteurs ; reste à savoir quelle était son ampleur. Dans les Évangiles un tel outil peut se rapporter aux *sections* eusébiennes, et dans les Actes et les épîtres aux *stichoi* d'Euthalius[17].

15. On peut trouver ces mots grecs de l'Évangile de Marc notés *in margine* dans Lake, Blake & New 1928, p. 378-381, et les *marginalia* grecques des Épîtres de Paul dans Juckel 2009, p. 112-119.

16. La recherche sur la lexicologie harqléenne n'en est encore qu'à ses débuts, voir Juckel 2005 & 2009. On ne dispose toujours pas d'une grammaire de la Harqléenne.

17. La table des canons et des sections eusébiennes, de même que l'*Epistula ad Carpianum* (et donc aussi la synopse des sections sous le texte des Évangiles) sont à l'origine des parties intégrantes de la Harqléenne. Dans les Épîtres pauliniennes, les *stichoi* (ܣܛܝܟ) sont signalés *in margine* et totalisés à la fin de chaque lettre. Les deux témoins textuels de la Harqléenne des Actes ne transmettent aucun *stichoi*.

L'apparat des variantes

À l'origine l'apparat des variantes est une partie intégrante de la Harqléenne ; c'est même sa caractéristique visible la plus étonnante. Au sens strict, il consiste en variantes (en syriaque) *sub asterisco* ou *in margine*, qui à de rares exceptions près peuvent être identifiées dans la tradition grecque ; et de mots *sub obelo* que la technique de traduction oblige à ajouter et qui sont sans correspondant dans le texte grec. Au sens large, l'apparat comprend aussi les mots grecs mentionnés *in margine* (ceux dont on vient de parler), de même que les gloses et les commentaires qui éclairent le texte du point de vue linguistique et sémantique[18]. Il est recommandé de bien distinguer l'apparat des variantes au sens strict de « l'apparat harqléen » qui, en plus des variantes, contient aussi des mots grecs, des gloses et des commentaires. « L'apparat euthalien » n'est pas une partie de l'apparat harqléen : il appartient à la Harqléenne originale et était contenu dans sa *Vorlage* grecque[19].

L'objectif de l'apparat des variantes doit encore rester une question ouverte, mais son fonctionnement est clair : à la manière d'une édition critique moderne du Nouveau Testament, il signale les leçons divergentes par rapport au texte principal. Les variantes notées *sub asterisco* se rapportent à des ajouts et grâce à l'astérisque peuvent être intégrées dans le texte principal. Les variantes notées *in margine* concernent des substitutions textuelles ; elles sont pourvues d'un signe graphique qui est répété près du mot correspondant dans le texte principal. Toutefois des ajouts textuels *in margine* peuvent aussi être signalés, sans que la raison soit tout à fait claire. Il est possible que cela soit dû à la manière de travailler de Thomas[20] ou encore à des interventions ultérieures durant

18. On n'est pas certain que les mots grecs, le commentaire et les gloses appartiennent à la Harqléenne primitive ; ils peuvent aussi avoir été ajoutés dans le cours de la transmission. Mais ils correspondent bien à l'intention de Thomas de présenter de la manière la plus précise possible l'arrière-fond grec du texte syriaque.

19. « L'apparat euthalien » dans la tradition grecque a été étudié par Willard 2009 (qui jette aussi un bref regard sur les versions). On lira aussi là (p. 102-105) la bibliographie concernant la Harqléenne. Les subdivisions du texte en Stichoi (ܣܛܝܟܘܣ), Lectures (ܩܪܝܢܐ) et Kephalaia (ܦܨܠܝܐ) qui apparaissent dans la Harqléenne *in margine* appartiennent à « l'apparat euthalien ».

20. Les ajouts intégrés dans le texte peuvent se rapporter à la Philoxénienne et les ajouts notés dans la marge aux manuscrits grecs utilisés.

la transmission[21]. L'emplacement de ces variantes est cependant sans incidence pour leur compréhension.

Les variantes notées dans l'apparat doivent être lues dans le contexte du texte principal, comme l'illustrent les deux exemples suivants.

- Jn 9, 28 est ainsi libellé dans le texte harqléen :

ܐܝܟܪܐ ,ܗܘ ܬܠܡܝܕ ܐܢܬ+, le texte grec correspondant lit οἱ δὲ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον et est attesté en grec (NA[28]) par ℵ[2] D L N Θ Ψ f^{1} 33 565 579 1241. L'astérisque identifie οἱ δέ comme une variante, le texte principal de la Harqléenne lit ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον sans οἱ δέ, il est attesté par la majorité des manuscrits grecs. La variante retenue par NA[28] καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον n'entre pas ici en considération.

- Jn 7, 20 est libellé comme suit dans la Harqléenne :

ܠܗ ܒܥܝ ܪܒܐ ܕ̈ܣ ܐܝܟܪܐ ܕܥܠ ܗܕܐ, le texte grec correspondant lit ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος καὶ εἶπεν αὐτῷ δαιμόνιον ἔχεις, il est attesté en grec (NA[28]) par la majorité des manuscrits (toutefois sans αὐτῷ). La variante *in margine* lit ܕܝܢܡܘܢ ܐܝܬ, le texte grec correspondant a ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι. Ce texte n'est signalé ni dans NA[28] ni dans la *Synopse*[13]. D'après Swanson 1995, il est attesté par les manuscrits K Π, mais avec l'ajout καὶ εἶπον αὐτῷ. Puisque cette variante longue est attestée par K Π, et que la variante brève grecque n'existe pas, la variante marginale de la Harqléenne semble être un témoin supplémentaire à l'appui du texte de K Π. Mais théoriquement la variante marginale de la Harqléenne pourrait aussi transmettre le texte ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι (δαιμόνιον ἔχεις). On voit ainsi que les variantes marginales sont non seulement à lire dans le contexte du texte principal de la Harqléenne, mais aussi à interpréter dans le contexte des variantes offertes par le texte grec.

- Jn 4, 52 éclaire l'emploi de l'obèle :

Le texte de la Harqléenne est ainsi libellé : ܠܡܣܒ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܒܥܐ ܠܗ ܫܥܬܐ (« il s'informa donc *pour apprendre* d'eux l'heure »), le texte grec correspondant ἐπύθετο οὖν παρ᾽ αὐτῶν τὴν ὥραν est attesté par la majorité des manuscrits (voir l'apparat de NA[28]). L'infinitif ܠܡܣܒ (pour apprendre) est sans correspondant grec ; la technique de traduction oblige à l'ajouter pour distinguer πυνθάνομαι (s'informer) de αἰτέω et ἐρωτάω (demander)[22].

21. Les ajouts notés *in margine* peuvent à l'origine avoir été intégrés *sub asterisco* dans le texte. Ce n'est que dans le cours de la transmission qu'ils ont été déplacés dans la marge.

22. Cette distinction n'apparaît qu'en Jn 4, 52. À tous les autres endroits, πυνθάνομαι est traduit par ܒܥܐ (Pa"el) sans l'aide d'aucune technique de traduction.

La Harqléenne et la patristique grecque

Le haut degré de grécisation fait naître la question de l'utilisation effective de la Harqléenne. D'un côté la Harqléenne est une traduction spéciale dont le syriaque de traduction artificiel est trop éloigné de la langue normale pour pouvoir se positionner comme Bible « syriaque » dans l'usage général. D'un autre côté, à l'instar de la Syro-hexaplaire, elle est une édition biblique « officielle » des miaphysites syriaques, permise et entreprise par sa hiérarchie qui maîtrise pourtant le grec et qui n'a nul besoin d'une traduction[23]. Il faut observer enfin que la Harqléenne sous forme « pure » est à peine citée par les auteurs syriaques. Dans cette optique, la Harqléenne apparaît comme une traduction officielle de la *Graeca veritas*[24] qui doit exercer une fonction de guide dans la traduction des textes bibliques grecs. Où rencontre-t-on la Harqléenne dans la littérature syriaque ?

La Harqléenne n'a laissé des traces certaines que dans la littérature de traduction miaphysite du VIIe siècle et ce sont souvent en même temps des révisions de traductions antérieures. Dans ce travail de révision, la Harqléenne n'est pas explicitement citée, mais son degré de grécisation se reflète dans les citations du Nouveau Testament. C'est le cas dans les *Orationes* de Grégoire de Nazianze dont l'ancienne traduction du Ve siècle a été revue par Paul d'Édesse en 623/624[25]. Des traces de la Harqléenne se trouvent aussi dans les *Homeliae cathedrales* de Sévère d'Antioche que Paul de Callinique (probablement) a traduites dans la première moitié du VIe siècle et que Jacques d'Édesse a revues en 700/701[26]. Dans ces citations, la technique de traduction extrême de la Harqléenne est tantôt adoucie tantôt renforcée. Cela suppose une traduction indépendante des citations bibliques grecques et non une substitution de la citation biblique grecque par une version syriaque existante. Souvent d'ailleurs la forme particulière de la citation scripturaire empêche une telle substitution ; de plus la manière de traduire la citation scripturaire doit être adaptée au style de traduction du reste du texte. Le style de traduction des révisions patristiques du VIIe siècle[27] réclame un pendant dans le domaine des traductions bibliques.

23. D'un point de vue linguistique, les miaphysites syriaques comme coptes font encore partie de l'*oikoumene* gréco-byzantine.
24. Effectivement la Harqléenne se lit comme la traduction interlinéaire d'une ligne de texte grec fictive.
25. Sur cette révision, voir Baumstark 1922, p. 190 ; Brock 1971 ; Grégoire de Nazianze, *Oratio 40*, p. VI-XIII.
26. Nau 1929, p. 266 ; Graffin 1978 ; Van Rompay 2008.
27. Sur l'évolution de la technique de traduction syriaque, voir Brock 1983.

Identité syriaque et Graeca veritas

Ce n'est pas l'exclusion des miaphysites syriaques de l'*oikoumene* byzantine dans la seconde moitié du VIIe siècle qui explique l'absence de citations de la Harqléenne. Certes, sous l'Islam commence un tout nouveau chapitre dans le domaine des traductions syriaques du grec[28], pourtant la disparition de l'*oikoumene* grecque semble avoir donné à la *Graeca veritas* dans les domaines bibliques et patristiques une importance nouvelle et accrue. Grâce au phénomène de révision, les traductions disponibles deviennent un substitut de l'original grec, y compris les commentaires existant des scholies[29].

L'activité révisionnelle de Jacques d'Édesse opère une distinction claire entre révision patristique et révision biblique. Lorsqu'il révise les écrits de Sévère, les citations scripturaires, en tant que parties intégrantes du texte patristique, sont révisées également : elles sont retraduites, et dans le style de la Harqléenne. Toutefois, lorsqu'il révise l'Ancien Testament, il accorde la préférence à la Peshitta chaque fois qu'elle est une traduction suffisamment exacte du texte grec. Dans le cas contraire, il corrige la Peshitta en recourant à des traductions indépendantes faites sur le grec[30]. Il peut utiliser en outre la Syro-hexaplaire, mais il ne la reprend jamais en bloc. Il se comporte de manière semblable lorsqu'il révise la Peshitta du Nouveau Testament. Il la corrige aussi en ayant recours à de nouvelles traductions indépendantes faites sur le grec. Il peut alors se tourner vers la Harqléenne, mais le texte de la Harqléenne n'est jamais repris dans une proportion plus importante[31].

28. Voir Baumstark 1922, p. 242-284. Sur les traductions de la littérature profane grecque en arabe, voir Gutas 1998 ; sur la survivance de la patristique grecque chez les syriaques à l'époque islamique, voir Schmidt & Gonnet 2007.

29. La traduction (révision) par Phokas des œuvres de Denys l'Aréopagite est équipée d'un commentaire sous forme de scholies, voir Hornus 1970 et Van Esbroeck 1997. Sur les commentaires des *Orationes* de Grégoire de Nazianze, voir Brock 1971 ; De Halleux 1985. Baumstark 1922, p. 272, cite des commentaires sous forme de scholies pour Basile et Grégoire de Nysse.

30. Il peut aussi placer la traduction grecque comme un doublet à côté du texte peshitta, voir Juckel 2008, en particulier p. 233-239.

31. Sur la révision par Jacques de la Peshitta du Nouveau Testament, voir Juckel 2010. — Zuntz 1950, en particulier p. 562-582, fait de Jacques un témoin du texte harqléen ancien. Les citations des Actes identifiées par Brooks 1910-1911 sont ajoutées *in margine* à la révision par Jacques (en 674/675) des *Hymnes* de Sévère (ms. BL Add. 17 134). Elles s'accordent certes étroitement avec la Harqléenne, mais elles sont très vraisemblablement des traductions du grec réalisées par Jacques lui-même. L'index

Par sa révision modérée de la Peshitta du Nouveau Testament sur base du grec, Jacques d'Édesse rapproche la tradition biblique syriaque de la tradition biblique grecque, sans pour autant modifier massivement ses caractéristiques linguistiques. Cette manière de corriger est un compromis entre identité syriaque et *Graeca veritas*. Dans le contexte des débuts de la période islamique, il n'était pas judicieux de modifier profondément ce document de l'identité syriaque. Il en allait autrement pour les révisions des textes patristiques : elles conservaient la partie non-biblique de la *Graeca veritas*, à savoir le commentaire traditionnel inspiré. Ces témoignages devaient être disponibles sous une forme quasi originale, y compris les citations scripturaires qu'ils contenaient. Dans ces circonstances, on comprend pourquoi la Harqléenne a été utilisée dans les traductions des textes patristiques, où elle est toutefois rarement citée de manière « pure ». Tout porte à croire que l'utilisation de la Harqléenne dans les œuvres patristiques a été un motif essentiel qui explique son apparition.

Les citations scripturaires chez Jean Ier

Des vestiges de la Syro-hexaplaire et de la Harqléenne semblent apparaître dans les citations scripturaires qui émaillent les œuvres du patriarche miaphysite Jean Ier (IIIe), qui fut le successeur d'Athanase (Ier, Gammala) de 630 à 648, et un contemporain de Thomas de Ḥarqel[32]. Les *Plérophorie*s (traités didactiques sur la doctrine miaphysite)[33] telles qu'elles sont éditées alignent une série de témoignages patristiques grecs[34] et emploient une foule de *termini technici* dogmatiques ; cela explique que ces *Plérophories* aient une forte empreinte grecque tant dans la langue que dans le contenu. Les citations scripturaires du rédacteur semblent avoir contribué à cette empreinte : à côté d'un texte peshitta pur, on trouve des textes de la Peshitta modifiés sur base du grec ; l'éditeur fait même l'hypothèse d'emprunt à la Harqléenne[35]. Le lien entre patristique

des références bibliques des *Hymnes* de Sévère est noté dans la *Patrologia Orientalis* 14, 1 (édition par Brooks des lettres de Sévère).

32. Sur lui voir Martikainen 1991, p. 1-4. De même Baumstark 1922, p. 243-245 ; Strothmann 1974 ; et Pinggéra 2004.

33. Martikainen 1991, p. 39-169.

34. Strothmann 1974, p. 256, suppose que ces témoignages sont repris aux écrits de Sévère.

35. L'éditeur fait observer que Jean « était peut-être d'origine grecque » et suppose qu'il « a utilisé en parallèle la Peshitta, la Syro-hexaplaire, voire la Harqléenne » (p. 33). Strothmann 1974, p. 265, fait l'hypothèse que la traduction des citations scripturaires a été faite directement sur le grec.

grecque et texte de la Peshitta modifié sur base du grec est ici intéressant. Le rédacteur est conscient qu'il ne peut pas emprunter simplement ses citations scripturaires à la Peshitta. Dans un écrit original syriaque, la prise en compte du texte biblique *grec* est inhabituelle et elle est un témoignage de ce que la Harqléenne visait tant le groupe des auteurs syriaques que celui des traducteurs.

Souscriptions et intention

La Syro-hexaplaire

Le projet de traduction à l'Enaton près d'Alexandrie a pour objectif une traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament à partir du *grec*. C'est dans les Hexaples, œuvre réalisée par Origène dans les années 230-240 à Césarée[36], que les syriaques ont trouvé un texte grec approuvé de l'Ancien Testament. Pour le Nouveau Testament, les syriaques ne disposaient pas d'un texte correspondant ; ils ont donc dû partir à la recherche d'un texte approuvé.

Les Hexaples sont une édition comparée qui juxtapose le texte hébreu de l'Ancien Testament et les traductions grecques disponibles[37]. Avec cette œuvre gigantesque, Origène veut répondre au reproche formulé par les juifs selon lesquels la traduction chrétienne de l'Ancien Testament serait une falsification. La recension de la Septante qu'Origène a reproduite dans la cinquième colonne est accompagnée de signes spéciaux : les obèles identifient les ajouts par rapport au texte hébreu, les astérisques les omissions. La Syro-hexaplaire est une traduction de cette recension origénienne de la Septante ; en outre elle signale *in margine* des variantes provenant des traductions d'Aquila, Symmaque et Théodotion. Par là elle est donc aussi une édition comparée comme les Hexaples, mais en miniature car elle ne prend en compte qu'une seule des quatre traductions grecques et des variantes des trois autres. Dans les faits, le travail de traduction à l'Enaton se fonde sur des copies grecques séparées réalisées sur des exemplaires vérifiés à Césarée[38].

36. Sur les Hexaples et la Syro-hexaplaire, voir Gwynn 1887a ; Vööbus 1971 et Salvesen 2011.

37. Les colonnes contiennent 1) le texte hébreu ; 2) la transcription grecque du texte hébreu ; 3) la traduction grecque d'Aquila ; 4) la traduction grecque de Symmaque ; 5) la recension (chrétienne) d'Origène ; 6) la traduction grecque de Théodotion.

38. La question de savoir si la Syro-hexaplaire représente effectivement le texte hexaplaire de la Septante n'importe pas dans le cadre de notre exposé. L'origine *heptaplaire* de la *Vorlage* grecque telle qu'elle est mentionnée dans la première partie

Les souscriptions de la Syro-hexaplaire ont été sans conteste le modèle des souscriptions de la Harqléenne. La souscription au 4e livre des Règnes est la plus complète. Elle est ainsi libellée :

MIDDELDORPF 1835, p. 65-66 (ms. BnF syr. 27)[39] :

ܫܪܝܗܠ ܫܘܐ ܕܝ ܒܥܩܒܗܒܪ ܫܒܪ ܡܗܝܠܬܐ ܐܬܝܬ ܡܢ ܒܛܪܝܩ ܫܪܝܗܠ ܫܒܪ ܕܒܗ ܒܪ ܐܬ ܒܥܕ ܩܝ ܕܒ ܐܡ ܫܠܝܫܝܐ ܫܒܪ ܕܝ ܫܪܝܗܠ ܡܢ ܒܛܪܝܩ ܒܪܝܫ ܒܥܩܒܗܒܪ ܫܒܪ ܕܒܗ ❊ ܒܪܝܫ ܒܥܩܒܗܒܪ ܡܗܝܠܬܐ ܐܬܝܬ ܐܦ ܕܝ ܫܪܝܗܠ ܕܐܦ ܒܗ ܐܬ ܒܥܕ ܩܝ ܐܬ ܡܠܝ ܫܘܐ ܒܥܕ ܒܪ ܒܗ ܐܬ ܒܥܕ ܩܝ ܐܬ ܡܠܝ ܫܘܐ ܒܥܕ ܒܪ ܒܗ ❊ ܒܪܝܫ ܒܥܩܒܗܒܪ ܡܗܝܠܬܐ ܐܬܝܬ ܐܦ ❊ ❊ ❊

ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܕܫܠܡ ܒܪ ܙܒܝܢ ܒܫܒܥ ܣܘܪܝܐ ܡܢ ܝܘܢܝܐ ܠܣܘܪܝܐ ܠܦܘܠܓܐ ܕܫܒܥܝܢ ܬܪܓܡ ܒܡܕܝܢܬܐ ܪܒܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܒܦܘܩܕܢܐ ܘܒܫܘܠܝܢܐ ܕܩܕܝܫܐ ܘܒܪܟܐ ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܐ̈ܒ ܐ̈ܒܗ̈ܬ ܕܡܗܝܡܢ̈ܐ ܒܕܝܪ ܡܪܝ ܙܟܝ ܕܟܠܝܢܝܩܘܢ ܒܫܢ̈ܬ ܓܠܘܬܗ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ [...] ܒܫܢ̈ܬ ̈ܬ̈ܫ̈ܥ̈ ̈ܪ̈ܟ̈ ̈ܫ̈ܢ̈ܬ̈ ̈ܗ̈ ̈ܕ̈ ̈ܐ̈ ̈ܫ̈ ̈ܒ̈ ̈ܥ̈ ̈ܐ̈ ̈ܬ̈ ̈ ̈

L'influence de la Syro-hexaplaire sur la Harqléenne

En raison même de sa conception, la harqléenne s'est manifestement laissé inspirer par la Syro-hexaplaire. Elle aussi offre un texte principal accompagné de variantes *sub asterisco*, *sub obelo* et *in margine*. Toutefois, à la différence de la Syro-hexaplaire, la Harqléenne n'est pas désignée dans les souscriptions comme une traduction, mais bien comme une « collation ». Quels textes ont été comparés ? Les souscriptions de la Harqléenne s'accordent à dire que c'est la Philoxénienne des années 507/508 qui a été « comparée » sur des manuscrits grecs « très fiables et corrects ».

Voici la souscription des Évangiles (Kiraz 1996, vol. 4, p. 369)[46] :

ܗܢܐ ܣܦܪܐ ܕܐܪܒܥܬ ܐܢܓܠܝܣܛ̈ܐ ܩܕ̈ܝ̈ܫ̈ܐ ܕܐܬܬܪܓܡ ܡܢ ܝܘܢܝܐ
ܠܣܘܪܝܝܐ ܒܣܓܝ̈ܐ ܕܕܩܝܩ̈ܘܬܐ ܘܒܫܘܬܦ̈ܐ ܪܒ̈ܐ ܒܪܫ ܒܡܒܘܓ ܩܪ̈ܝ̈ܬܐ
ܒܫܢܬ ܫ̈ܡ̈ܢ ܐ̈ܠ̈ܦ̈ܐ ܕܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܩܕܢܝܐ ܒܝ̈ܘ̈ܡ̈ܝ̈ܗܘܢ ܕܡܪ ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ
ܩܕ̈ܝ̈ܫܐ ܘܐܦ̈ܝ̈ܣܩܘܦܐ ܗ̇ܘ ܕܐܬܬܪܓܡ ܗ̇ܢܐ ܣܦܪܐ ܒܫܘܬܦ̈ܐ ܣܓ̈ܝ̈ܐ ܘܒܕܩܝܩ̈ܘܬܐ
ܣ̈ܓ̈ܝ̈ܐ ܒ̈ܫ̈ܘ̈ܬ̈ܦ̈ܐ ܡ̈ܢ ܥ̈ܠ̈ܡ̈ܐ ܕܠܐ ܫ̈ܡ̈ܫ̈ܐ ܘܠܐ ܪ̈ܒ̈ܐ ܐ̈ܠ̈ܐ ܒ̈ܫ̈ܘ̈ܬ̈ܦ̈ܐ ܡ̈ܢ ܥ̈ܠ̈ܡ̈ܐ ܕܠܐ ܫ̈ܡ̈ܫ̈ܐ ܘܠܐ ܪ̈ܒ̈ܐ ܐ̈ܠ̈ܐ

n'est pas question d'une traduction de manuscrits grecs et que le processus de traduction est uniquement lié à la Philoxénienne qui précède, la seconde possibilité ne semble pas préférable. Dans ce sens l'*editio princeps* ne voit pas en Thomas le traducteur, mais le responsable des variantes annotées ; c'est pourquoi l'éditeur la désigne du titre de *versio philoxeniana*.

Pourtant, après la découverte de matériau authentiquement philoxénien[47], l'*editio princeps* ne peut plus être désigné comme *versio philoxeniana*[48]. Les différences entre les deux montrent que Thomas n'a pas seulement noté les variantes, mais qu'il est l'auteur du texte principal. Il est ainsi assuré que la Harqléenne est une traduction indépendante à côté de la Philoxénienne. On a donc essayé par la suite de comprendre la relation mentionnée par les souscriptions entre les deux traductions comme une relation de révision. G. Zuntz décrit cette révision comme un processus de collation avec notation de variantes, comme cela se présente dans l'apparat des variantes de la Harqléenne. D'après lui, l'exemplaire de base de la Harqléenne est la « frappe au net » d'un exemplaire de la Philoxénienne collationné sur des manuscrits grecs[49]. Le processus de révision décrit par Zuntz est cependant dans les faits une traduction de manuscrits grecs avec notation simultanée de variantes. On peut se demander si les deux opérations sont réalisables au cours d'une seule collation ; il n'est pas certain non plus que les souscriptions parlent vraiment d'une révision de la Philoxénienne.

Donc la Philoxénienne a été simplement collationnée sur des manuscrits « très fiables et corrects » ; il ne fait aucun doute qu'on pense à une collation sur le texte grec standard. La Harqléenne *est* la version syriaque du texte grec standard, dans laquelle les divergences de la Philoxénienne (de même que d'autres variantes grecques) ont été enregistrées. Le processus de traduction n'est pas mentionné explicitement parce que la Harqléenne représente

47. Les écrits de Philoxène postérieurs à 507/508 contiennent du matériau authentiquement philoxénien, voir en particulier Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique*. Du matériau supplémentaire dans NTSYR 1986, 1991, 1995, 2002. Déjà ZUNTZ 1945 et VÖÖBUS 1954 font appel à des citations philoxéniennes lors de la discussion du problème philoxéno-harqléen.

48. Les premiers doutes sur l'identité de l'*editio princeps* ont été exprimés par BERNSTEIN 1837, p. 5. GWYNN 1887b, p. 1016-1017, motive plus précisément les doutes de Bernstein en renvoyant aux Petites Épîtres catholiques qui se trouvent aussi bien dans la Harqléenne que dans la Philoxénienne ; voir GWYNN 1909, p. XVII-XLII. Sur l'histoire de la recherche, voir VÖÖBUS 1954, p. 105-110. Contexte et résolution du problème philoxéno-harqléen chez BROCK 1981.

49. ZUNTZ 1951, p. 182 : par conséquent le mot « comparer » (ἀντιβάλλειν) peut désigner une révision critique. Par les signes critiques et les variantes qu'il inscrit dans le manuscrit philoxénien, Thomas indique les modifications qu'il considère comme nécessaires pour reproduire avec la plus grande fidélité possible sa norme grecque.

la norme grecque et parce que le mot syriaque « traduction » (ܣܘܡܟܐ) a toujours la signification secondaire de « explication, interprétation ». La technique de traduction de même que l'apparat des variantes ne laissent subsister aucun doute sur le fait que c'est la Harqléenne elle-même qui est le texte de comparaison grec mentionné dans les souscriptions[50]. On peut supposer que la collation de la Philoxénienne a été effectuée sur base d'une traduction syriaque de manuscrits grecs : la « frappe au net » de cette collation est donc l'exemplaire de base de la Harqléenne[51].

La formation de la Harqléenne n'est pas une collation au sens d'une « révision critique » comme l'a décrite Zuntz. L'interface commune entre ces deux traductions est bien davantage l'apparat des variantes qui est né par simple collation. La transformation de la Philoxénienne en Harqléenne n'est dès lors définie dans la recherche actuelle que comme un véritable processus de révision pour la raison que dans les souscriptions la Philoxénienne est très explicitement nommée comme un *présupposé* du travail de Thomas. De surcroît, du point de vue linguistique et du point de vue de la technique de traduction, la Harqléenne apparaît comme une révision de la Philoxénienne parce que les deux traduisent le Nouveau Testament et parce que la technique de traduction a continué de se développer du VIe (Philoxénienne) au VIIe siècle (Harqléenne)[52].

En tant que traduction du texte grec standard, la Harqléenne est le pendant néotestamentaire du texte principal vétérotestamentaire de la Syro-hexaplaire. Le texte grec approuvé du Nouveau Testament existe à l'époque de Thomas comme texte de l'Église byzantine, non comme une édition philologique comme la Septante[53]. Pour saisir les divergences du

50. Gwynn 1909, p. xxxiii : « His work [celui de Thomas], as a witness to the text of the Greek, is more nearly equivalent to a Greek manuscript than any further existing Version can claim to be. – But at what a sacrifice of propriety of Syriac idiom, and by what a strain on the resources of Syriac vocabulary and syntax, he has secured his exactness of rendering [...] it may suffice to say that in his rendering of the Greek of the New Testament he has systematically done just such violence to the Syriac as Aquila before him did to the Greek in forcing it into verbal conformity with the Hebrew of the Old Testament. »

51. Si la comparaison de la Philoxénienne s'est effectivement déroulée avec des manuscrits grecs, les variantes n'ont pu être inscrites en syriaque que dans une traduction syriaque.

52. C'est pourquoi la recherche soigneuse de Gwynn sur le rapport entre les « Épîtres de Pococke » éditées par lui et la Harqléenne reste toujours valide du point de vue de la technique de traduction. Voir Gwynn 1909, p. xvii-xlii, en particulier p. xxxii-xlii.

53. La réputation de Pamphile et d'Eusèbe s'étend aussi au Nouveau Testament. La *Vorlage* grecque de la Philoxénienne des Lettres de Paul a été collationnée sur un exemplaire de Pamphile, voir Zuntz 1945, p. 13-24, en particulier p. 15-16.

texte ecclésiastique faisant autorité, les miaphysites syriaques ont fait reposer leur traduction sur plusieurs manuscrits : deux (ou trois) pour les Évangiles, deux pour les Épîtres pauliniennes, un pour les Actes et les Épîtres catholiques, et de nouveau deux pour l'Apocalypse. À l'instar des variantes d'Aquila, Symmaque et Théodotion, ils notent les variantes de la Philoxénienne, ainsi que des variantes de leurs manuscrits grecs.

La Vorlage *grecque*

Grâce à la technique de traduction grécisante à l'extrême, la *Vorlage* grecque de la Harqléenne peut être reconstituée. À ce jour, elle l'a été pour les (grandes) Épîtres catholiques et les Épîtres de Paul[54]. Des sondages effectués sur certains passages[55] puis des collations complètes[56] ont permis d'identifier un groupe de minuscules qui sont en rapport étroit (mais pas direct) avec la *Vorlage* grecque de la Harqléenne. Il s'agit des minuscules 1505 (Athos, Lavra B΄ 26, du XIIe siècle), 1611 (Athènes, Bibl. Nat. 94, du XIIe siècle), 2138 (Moscou, Bibl. Univ. 2, daté de 1072) et 2495 (Sinaï, Sainte-Catherine, gr. 1992, XIVe/XVe siècle)[57]. L'ancêtre commun de ce groupe et la *Vorlage* grecque de la Harqléenne remontent à une source commune du Ve/VIe siècle[58].

L'identification de la *Vorlage* grecque concerne le texte principal de la Harqléenne et non l'apparat des variantes. Les variantes, qui sont empruntées à la Philoxénienne et en partie aux manuscrits grecs utilisés par Thomas, ne sont pas attestées de manière homogène dans la tradition grecque. Cette opposition entre texte principal harqléen attesté de manière homogène[59] et matériel non homogène des variantes jette une lumière sur le travail de Thomas : il suit mécaniquement sa *Vorlage* grecque, sans faire de considérations de critique textuelle sur tel ou tel passage, probablement parce que le texte de la *Vorlage* lui semble être en général « très fiable et correct ». Dans l'apparat des variantes il note des variantes de la tradition

54. Voir les textes grecs reconstitués dans NTSYR 1986, p. 271-286 ; NTSYR 1991, p. 559-598 ; NTSYR 1995, p. 491-534 ; NTSYR 2002, p. 451-494.

55. ALAND 1987.

56. ECM^2 2012.

57. Indépendamment l'un de l'autre, B. ALAND en NTSYR 1986 et AMPHOUX 1981, 1982 ont identifié le groupe de minuscules.

58. La preuve de cette relation a été administrée de manière classique en étudiant les fautes qui relient ou différencient les témoins, voir NTSYR 1986, p. 72-90 ; NTSYR 1991, p. 24-26 ; NTSYR 1995, p. 32-46 ; NTSYR 2002, p. 43-53.

59. L'attestation grecque homogène a été affaiblie par l'influence du texte byzantin sur la tradition de la Harqléenne. La transmission du groupe de minuscules a subi aussi dans une mesure variable l'influence de cette forme textuelle.

grecque secondaire à laquelle appartiennent également les divergences de la Philoxénienne. Cette tradition secondaire, en raison déjà du nombre restreint des variantes notées, rend difficile toute interprétation[60]. La recherche en critique textuelle renforce ainsi l'hypothèse que la Harqléenne est construite à l'analogie de la Syro-hexaplaire : elle est la traduction du texte néotestamentaire (ecclésiastiquement) approuvé qui signale en note des variantes de la tradition secondaire.

La Harqléenne témoin du texte byzantin ancien

Sur quoi repose l'hypothèse que les manuscrits grecs « très fiables et corrects » renvoient au texte grec standard du VIe-VIIe siècle ? L'hypothèse s'appuie tout d'abord sur des considérations générales. Avec prudence, la hiérarchie miaphysite syriaque a dû faire reposer son projet de traduction sur des textes approuvés. Dans les premiers temps – riches en conflits –, lorsque l'Église syriaque miaphysite faisait encore partie de l'*oikoumene* byzantine, la mise à disposition de textes bibliques et patristiques approuvés était un présupposé absolu pour appartenir à cette *oikoumene*. La résolution du conflit intramiaphysite présuppose aussi l'acceptation d'un texte biblique *œcuménique* par les parties en conflit. La partie néotestamentaire du projet de traduction miaphysite vise aussi à mettre en relation le texte biblique courant (la Philoxénienne) et le texte grec standard. En notant ses divergences dans l'apparat des variantes, on montre ainsi clairement dans quelle mesure il fait partie du texte biblique *œcuménique*.

Une recherche spéciale menée sur les Épîtres catholiques de la Harqléenne permet de préciser ces considérations générales. Elles peuvent montrer que, selon toute probabilité, la Harqléenne représente le stade de développement atteint par le texte grec byzantin au Ve/VIe siècle[61]. Étant largement reconnues comme non-canoniques, les Épîtres catholiques n'ont atteint leur plein développement qu'au VIIIe/IXe siècle, alors que c'était déjà le cas pour les Évangiles au IVe/Ve siècle. Au début du VIIe siècle, la Harqléenne des Épîtres catholiques tend déjà clairement vers le texte byzantin, mais elle n'en atteste pas encore toutes les leçons plus tardives. Cette tendance apparaît dans le fait que la Harqléenne en partie s'accorde

60. Ce n'est que dans les Actes qu'il apparaît clairement que la tradition secondaire représente le « texte occidental ».

61. Wachtel 1995, p. 180-198. « Texte byzantin » désigne « la forme textuelle la plus récente transmise par la majorité des manuscrits grecs ». C'est cette forme du texte « qui depuis le IXe siècle est reproduite largement à l'identique en centaines d'exemplaires » (Wachtel 1995, p. 6-7). Le texte byzantin des Épîtres de Paul, incluant aussi la Harqléenne, n'a pas fait l'objet d'une recherche détaillée.

avec des leçons majoritaires anciennes du IVe/Ve siècle et en partie est elle-même le plus ancien témoin des leçons majoritaires[62].

Cette fonction de la Harqléenne comme texte de référence pour les syriaques miaphysites se fonde sur le texte grec standard comme texte de référence pour la théologie et l'Église dans l'Empire byzantin. Cette technique de traduction en partie bizarre qui consiste à traduire mot à mot *(verbum e verbo exprimere)* est la seule méthode fiable pour donner à ce texte standard une forme syriaque. Dans une édition comparée du Nouveau Testament, la Harqléenne occuperait la troisième colonne, après le texte grec standard et sa transcription en syriaque, avant la Philoxénienne dans une quatrième colonne. La Harqléenne est construite comme une édition comparée en miniature à l'instar de la Syro-hexaplaire. Sans trop exagérer, on peut dire que, d'après sa forme et son intention, la Harqléenne est une édition spéciale du Nouveau Testament *grec*.

Tradition et révision

La période islamique des syriaques miaphysites

Il est certain que la Harqléenne, en tant qu'édition spéciale, est apparue pour des raisons apologétiques. Dans les premiers temps de leur Église, caractérisés par de nombreux conflits, les miaphysites syriaques ont été désireux de se légitimer comme faisant partie de l'*oikoumene* en s'appropriant le texte œcuménique. Cette appropriation doit rendre accessibles ces textes sous une forme la plus invariante possible, les améliorer par de constantes révisions et aligner le style de traduction sur celui des textes bibliques et patristiques. Mais avec l'exclusion hors de l'*oikoumene* grecque, la situation des syriaques miaphysites a changé à l'époque islamique (à partir d'environ 700), de même que la fonction des traductions bibliques et patristiques. Sous la domination de l'Islam, la pression de légitimation face à l'orthodoxie byzantine disparaît. Les traductions patristiques et bibliques sur le grec ne représentent plus désormais simplement une participation des syriaques aux textes grecs inspirés, mais elles font d'eux les héritiers et les possesseurs de la tradition interprétative inspirée qu'elles contiennent. Les traductions acquièrent maintenant la signification et la dignité de l'original et font des syriaques miaphysites les gardiens de l'héritage grec. Les nouvelles révisions au VIIe siècle entendent rétablir la plus grande originalité possible.

En tant qu'Église nationale en Islam, les syriaques miaphysites entrent à partir du milieu du VIIe siècle dans une phase de fixation et de trans-

62. Wachtel 1995, p. 194-197.

mission de leurs traditions syro-araméennes dont l'origine remonte à l'époque byzantine (*ca* 400-700). La fixation et la transmission s'effectuent au moyen de la standardisation. Dans le cas de la Peshitta du Nouveau Testament, la standardisation signifie la fin de l'influence grecque et la préférence accordée à la tradition textuelle syro-orientale. Il en va autrement pour la Harqléenne : la standardisation signifie le maintien du lien avec le texte grec du Nouveau Testament qui se consolide de plus en plus comme texte ecclésiastique byzantin. Parce qu'elle maintient ce lien, la Harqléenne participe à la standardisation du Nouveau Testament grec ; cette participation prend la forme effective d'une révision.

La tradition manuscrite

La transmission de la Harqléenne porte ainsi avec elle la marque d'une histoire de la révision du texte grec byzantin. Mais cette histoire de la révision n'est visible que dans la tradition des Évangiles, car ce n'est que là que les témoins textuels sont en nombre suffisant (*ca* 60-70)[63]. Les 16 témoins textuels de l'Apocalypse datent tous du deuxième millénaire[64]. Avec chaque fois deux manuscrits seulement, les Actes et la Première Épître de Pierre ont la tradition la plus étroite[65].

Dans le cours de la transmission, l'apparat des variantes de la Harqléenne est particulièrement vulnérable. Méprises et copies bâclées ont amené confusion entre astérisques et obèles ou mauvaises insertions de ceux-ci ; les variantes marginales peuvent être mal attribuées à une leçon ou abrégées par manque de place. Dans bon nombre de témoins l'apparat des variantes est même purement et simplement éliminé[66]. Il manque ainsi dans le plus ancien témoin daté (de 756 de notre ère), tandis qu'il est le plus riche dans un des témoins les plus récents (New College 333, XIIe/

63. Grâce à THOMAS 1979, on peut avoir une première idée de la tradition manuscrite, mais la liste peut être aujourd'hui augmentée et précisée. Cela concerne surtout les témoins textuels qui se trouvent en Orient. Thomas indique lui-même que la liste ne contient pas les témoins textuels de l'Apocalypse. Il signale 105 témoins textuels de la Harqléenne : 53 manuscrits des Évangiles, 42 lectionnaires, et 10 manuscrits divers. À quelques exceptions près, les lectionnaires sont des évangéliaires qui ne contiennent qu'en partie des textes en traduction harqléenne. Une nouvelle liste est en préparation.

64. Le ms. Mardin Orth. 35 du XIe/XIIe siècle est un des témoins les plus importants. Il a été publié par VÖÖBUS 1978.

65. Voir ci-dessous dans l'Annexe 2a.

66. Les variantes marginales ont complètement disparu, mais les mots astérisés dans le texte principal restent. On voit ainsi que les copistes n'ont plus compris la fonction de l'apparat des variantes.

XIIIe siècle). Entre conservation intégrale et élimination, la Harqléenne ne développe pas un processus continuel qui pourrait être interprété comme un signe de son histoire textuelle. Mais l'apparat des variantes peut servir à répartir grossièrement les témoins textuels, entre ceux qui l'éliminent, le réduisent ou le transmettent intact. Cette répartition donne une information approximative sur la valeur du témoin, puisque l'apparat complet des variantes n'est transmis que par un nombre relativement peu élevé de témoins[67] et que ses modifications sont des indicateurs de l'histoire de la révision de la Harqléenne.

Histoire de la révision

L'histoire de la révision de la Harqléenne est reconnaissable aux modifications subies par son apparat des variantes. Souvent ces modifications apparaissent au premier coup d'œil comme des fautes de copistes ; toutefois, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que ces modifications se produisent au bénéfice du texte byzantin. On peut supposer qu'un stade ancien de ce texte standard se trouve dans les manuscrits grecs « très fiables et corrects » de Thomas avec lesquels il collationne la Philoxénienne. Pourtant ces manuscrits du Ve/VIe siècle contiennent de nombreuses variantes qui ne correspondent pas au texte standard de l'époque plus tardive ; des réviseurs ultérieurs de la Harqléenne repéreront ces leçons non-byzantines, les signaleront, et dans bon nombre de cas les élimineront.

La révision de la Harqléenne est en principe un processus de révision analogue au travail de Thomas. Tout comme les divergences de la Philoxénienne par rapport au texte grec standard ont été examinées, c'est maintenant la concordance réelle de la Harqléenne avec le texte standard qui est vérifiée. Les désaccords sont interprétés comme des modifications de l'apparat harqléen ; certaines notes sont supprimées (parce qu'elles ne sont pas vérifiables sur le grec) et de nouvelles annotations apparaissent, avec astérisques ou en marge (parce qu'il n'y a pas correspondance avec le texte standard). De cette manière, de siècle en siècle, la Harqléenne est alignée sur le texte byzantin lui-même en constante évolution. D'instrument de travail philologique à l'origine, l'apparat de la Harqléenne se transforme ainsi en réceptacle de leçons à écarter. Avec la byzantinisation croissante du texte de la Harqléenne, il y a de moins en moins d'occasion d'athétiser (astériser) des leçons ou de les reléguer dans les marges du manuscrit ; et

67. Le nombre des manuscrits des Évangiles avec apparat des variantes s'élève au moins à 20 ; pour les Épîtres catholiques et les Épîtres de Paul il n'existe respectivement que 2 manuscrits avec apparat des variantes ; pour les Actes un seul manuscrit.

dans la mesure où les notations de l'apparat des variantes n'étaient plus vérifiables en grec par les réviseurs, il n'a plus été transmis.

Les signes de la révision

La révision de la Harqléenne apparaît dans les témoins textuels avec une clarté variable. Elle apparaît bien entendu le plus clairement dans les témoins textuels qui ont conservé intact l'apparat des variantes ; elle est moins visible dans les témoins dont l'apparat des variantes est réduit (mais la réduction en tant que telle est déjà un signe indirect de la révision). Les signes directs de la révision sont :

1) *Astérisation diversement attestée*[68]. Dans la Harqléenne de l'an 616 sont astérisés les ajouts dont l'attestation ne peut pas être vérifiée et authentifiée par la collation de la Philoxénienne sur les manuscrits grecs « très fiables et corrects » (ou qui sont différents des manuscrits grecs)[69]. Mais il peut aussi arriver que des réviseurs ultérieurs astérisent après coup des leçons de la Harqléenne dans le cas où celles-ci, à cause du développement du texte byzantin, ont perdu leur appartenance au texte standard et apparaissent comme des ajouts inacceptables. Il est également possible que des réviseurs ultérieurs suppriment des astérisations de la Harqléenne dans le cas où les mots concernés sont entre-temps devenus partie intégrante du texte standard. Il existe des contre-exemples où des mots astérisés appartiennent au texte byzantin ; on peut en général les expliquer par la nature des manuscrits grecs dont disposaient les réviseurs.

2) *Variantes marginales diversement attestées*[70]. Les variantes marginales portent sur une substitution textuelle. Dans la Harqléenne de l'an 616, Thomas a repris ces variantes à la Philoxénienne (ou à ses manuscrits grecs qui divergent pour le lieu variant concerné). La collation sur les manuscrits grecs « très fiables et corrects » les identifie comme des variantes non attestées en grec. Dans la mesure où ces variantes marginales ne peuvent pas être vérifiées et authentifiées par les réviseurs ultérieurs, elles courent le risque d'être éliminées. Ici non plus il ne faut pas s'attendre à un comportement systématique de la part des réviseurs. Il y a ici aussi des contre-exemples où des leçons du texte byzantin sont *in margine* ; elles aussi peuvent s'expliquer par la nature des manuscrits grecs dont disposaient les réviseurs.

68. Des exemples extraits de l'Évangile de Luc dans Juckel 1999, p. 41-43.

69. Des omissions de la Philoxénienne par rapport aux manuscrits grecs peuvent être présentées (ou disparaître) dans le contexte d'une variante marginale.

70. Des exemples extraits de l'Évangile de Luc dans Juckel 1999, p. 38-40.

3) *Variantes marginales secondaires*[71]. Ces variantes marginales secondaires semblent toujours apparaître lorsque des leçons non-byzantines sont notées *in margine* dans bon nombre de témoins et *in textu* dans d'autres. Il est alors vraisemblable que la leçon a été placée *in margine* par des réviseurs ultérieurs parce qu'elle n'a pas pu être vérifiée et authentifiée par leurs manuscrits grecs.

4) *Nouvelles traductions*[72]. De nombreuses variantes byzantines du texte principal de la Harqléenne sont des nouvelles traductions révisées. Il s'agit la plupart du temps de variantes minimes qui n'ont pas laissé de traces dans l'apparat des variantes.

Les signes de révision qui viennent d'être nommés révèlent dans leur ensemble un alignement continuel de la Harqléenne sur le texte grec standard, même s'il peut s'agir dans des cas isolés de fautes de copistes aléatoires. Le processus effectif de révision est manifestement la reproduction de la méthode exposée dans les souscriptions : ceux qui transmettent la Harqléenne collationnent tout d'abord (comme Thomas) le texte sur des manuscrits grecs « très fiables et corrects », avant de les copier ensuite et les comparer une nouvelle fois sur leur exemplaire de collation. Ce lien entre collation et copie permet la mise en œuvre technique des modifications de la Harqléenne et assure son « exactitude » au long des siècles. Thomas décrit le procédé dans les souscriptions afin qu'il puisse être imité.

Édition

Forme, intention et tradition ne laissent aucun doute : la Harqléenne est pensée et construite comme texte *grec* ; à ce titre elle appartient à la tradition du Nouveau Testament grec. La recherche sur la Harqléenne doit prendre cela en compte. Elle doit aussi essayer de reconstituer le plus possible la ou les *Vorlage* grecque(s) de la Harqléenne et analyser l'influence grecque qu'elle a subie par la suite. Mais, du point de vue syriaque, on a simplement posé les principes pour une future édition critique qui devra reconstituer et présenter la performance magistrale des traducteurs, à savoir de Thomas et de ses compagnons.

La tâche « critique » d'une édition est de présenter l'histoire du texte et de déterminer le texte initial à partir duquel cette histoire du texte a commencé. Dans le cas des Évangiles, la collation des témoins textuels

71. Des exemples extraits de l'Évangile de Luc dans Juckel 1999, p. 40-41.

72. Des exemples extraits de l'Évangile de Luc dans Juckel 1999, p. 43.

syriaques et la comparaison avec la tradition grecque prouvent que c'est le texte du ms. Vatican syriaque 268 (du VIII[e]/IX[e] siècle) qui représente le stade le plus ancien de la tradition harqléenne[73]. Dans ce texte les modifications « byzantines » sont moins nombreuses que dans le texte des autres témoins[74]. Ainsi, dans l'Évangile de Jean, une trentaine de ses leçons non-byzantines ont été astérisées après coup dans des témoins textuels plus récents ou transformées en variantes marginales. Pourtant le ms. Vat. sir. 268 n'est pas sans avoir subi de révision : l'absence de variantes marginales non-byzantines qui sont encore présentes dans des témoins textuels plus anciens en est un indice clair. Bien que le Vat. sir. 268 n'offre certainement pas le texte original de la Harqléenne, il peut être repris dans une édition critique en tant que représentant du texte initial.

Les témoins textuels identifiés dans l'Annexe 2b suffisent pour présenter les modifications intervenues dans le cours de l'histoire du texte[75]. Les modifications du texte principal et de l'apparat harqléen des variantes doivent être enregistrées séparément dans une édition critique, car l'influence du texte grec byzantin standard est particulièrement reconnaissable dans l'apparat harqléen des variantes. La réduction de l'apparat des variantes dans le cours du premier millénaire est aussi une caractéristique marquante de la tradition ; à partir du XII[e] siècle, il y a de nombreux témoins textuels sans apparat des variantes.

Une autre caractéristique marquante de la tradition est la « fixation » des Évangiles harqléens par l'évêque miaphysite Denys bar Ṣalibi († 1171)[76]. Cette fixation apparaît dans deux témoins textuels[77]. Il s'agit peut-être d'une tentative pour sauvegarder le texte de la Harqléenne dont l'apparat des variantes est déjà considérablement réduit. On ne peut plus ici (et dans la suite) supposer une influence du texte grec[78].

73. Cette preuve qu'il représente le stade textuel le plus ancien, concerne les Évangiles de Marc, Luc et Jean, dont l'édition est déjà bien avancée. Il est possible qu'elle concerne aussi l'Évangile de Matthieu.

74. JUCKEL 1996, p. XXXVI-XL ; 1999, p. 36-44.

75. Ces témoins textuels seront utilisés pour les quatre Évangiles.

76. BAUMSTARK 1922, p. 295-298.

77. BL Add. 17 124 (de 1233/1234) et New College 333 (XII[e]/XIII[e] siècle). Les souscriptions quasiment identiques de ces témoins textuels affirment que Denys a « confirmé et scellé » (ܚܬܡ ܘܐܫܪ) les Évangiles harqléens, voir WRIGHT 1870, p. 42.

78. La collation indique que trois autres témoins textuels plus tardifs sont, du point de vue de la tradition, en rapport avec le texte fixé par Denys (ce sont les témoins **V W Z** de l'Annexe 2b). Tous les trois sont cependant pourvus d'un large apparat harqléen des variantes et ne contiennent pas la souscription de Denys. La question doit donc rester ouverte de savoir comment expliquer ce rapport du point de vue de la tradition.

Annexe 1 – Les éditions de la Harqléenne par année de publication

DIEU 1627 : Lodewijk de DIEU, *Apocalypsis sancti Johannis, ex manuscripto exemplari e Bibliotheca Clariss. Viri Iosephi Scaligeri deprompto, edita Charactere Syro et Ebraeo, cum versione Latina, et notis*, Lugduni Batavorum [Leiden]. (Sur le ms. Leyde, Hebr. Scal. 18. – Texte en lettres syriaques et hébraïques avec traduction latine et reproduction du texte grec.)

WHITE 1778 : Joseph WHITE, *Sacrorum Evangeliorum Versio Philoxeniana* ... tom. I-II, Oxford. (*Editio princeps* de la Harqléenne. Sur le ms. Oxford, New College 333, complété par les mss Oxford, New College 334 et Bodl. Or. 361.)

WHITE 1799/1803 : Joseph WHITE, *Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum, versio Syriaca Philoxeniana* ... tom. I-II, Oxford. (le ms. Oxford, New College 333 s'interrompt après He 11, 27.)

BERNSTEIN 1853 : Georg H. BERNSTEIN, *Das heilige Evangelium des Iohannes. Syrisch in harklensischer Übersetzung* ..., Leipzig. (Ms. Vat. sir. 271, texte vocalisé.)

BENSLY 1889 : Robert L. BENSLY, *The Harklean Version of the Epistle to the Hebrews, chapter XI, 28-XIII,25*, Cambridge. (Ajout du texte manquant chez WHITE 1799-1803 sur base du ms. Cambridge, University Library, Add. 1700.)

WEIGELT 1969 : Morris A. WEIGELT, *Diatessaric Harmonies of the Passion Narrative in the Harclean Syriac Version*, ThD dissertation, Princeton Theological Seminary, Princeton. (Cette recherche utilise six manuscrits : Vat. sir. 268 ; BL Add. 18 714 ; BnF syr. 31, 51, 52 ; Cambr. Univ.-Library Add. 1700.)

VÖÖBUS 1978 : Arthur VÖÖBUS, *The Apocalypse in the Harklean Version: A facsimile Edition of MS. Mardin Orth. 35, fol. 143r-159v* (CSCO 400, Subsidia 56), Louvain.

ALAND 1986 : Barbara ALAND, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 1, Die Großen Katholischen Briefe*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7). (Édition de Jc, 1 P et 1 Jn sur base des mss Oxford, New College 333, BL Add. 14 474 et Cambr. Univ.-Library Add. 1700.)

BEACHAM 1990 : Ian R. BEACHAM, *The Harklean Syriac Version of Revelation: Manuscripts, Text and Methodology of Translation from Greek* (PhD Diss., Birmingham). (Pas une édition critique, mais un relevé de variantes de 8 témoins textuels sous une ligne directrice reprenant le ms. Mardin Orth. 35.)

ALAND & JUCKEL 1991 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, 1, Römer- und 1.Korintherbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14). (Sur base de mss Oxford, New College 333, BL Add. 14 474, Cambr. Univ.-Library Add. 1700 et Jérusalem, St-Marc, syr. 37.)

ALAND & JUCKEL 1995 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, 2, 2.Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 23).

KIRAZ 1996 : George A. KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ and Ḥarklean Versions*, Leiden (New Testament Texts and Studies 21, 1-6). (La ligne harqléenne reproduit le ms. Vat. sir. 268 ; les parties non lisibles sont complétées par les mss Vat. sir. 267 et Florence, Medicea Laurenz. Plut I, 40.)

ALAND & JUCKEL 2002 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, 3, 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 32.)

HILL 2002 : Peter A. L. HILL, *The Harklean Version of St. Luke 1-11: A Critical Introduction and Edition* (PhD Diss. Melbourne). (Sur la base de 19 témoins textuels.)

YOHANNA 2015 : Samer Soreshow YOHANNA, *The Gospel of Mark in the Syriac Harklean Version: An Edition Based on the Earliest Witnesses*, Rome (Biblica et Orientalia 52). (Cette édition reproduit le texte du ms. olim syr. 25 du Couvent chaldéen de Bagdad daté du Xe/XIIIe siècle. Le manuscrit se trouve aujourd'hui à Alqosh/Irak. Sont collationnés 13 mss dont les plus anciens.)

HEIDE 2017 : Martin HEIDE, « Die syrische Apokalypse oder Offenbarung an Johannes: Kritische Edition der harklensischen Textzeugen », dans M. Sigismund, D. Müller (éds), *Studien zum Text der Apokalypse. 2*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 50), p. 81-187. (Édition critique de l'Apocalypse sur base de douze manuscrits. Édition fortement améliorée du travail de BEACHAM 1990. Les témoins textuels les plus importants sont : Mardin Orth. 35, BL Add. 17 127 et Manchester, John Rylands Library syr. 2)

Annexe 2a – Les témoins des Actes des Apôtres et des Épîtres

h en version harqléenne
p en version peshitta
f en version philoxénienne
– sans texte

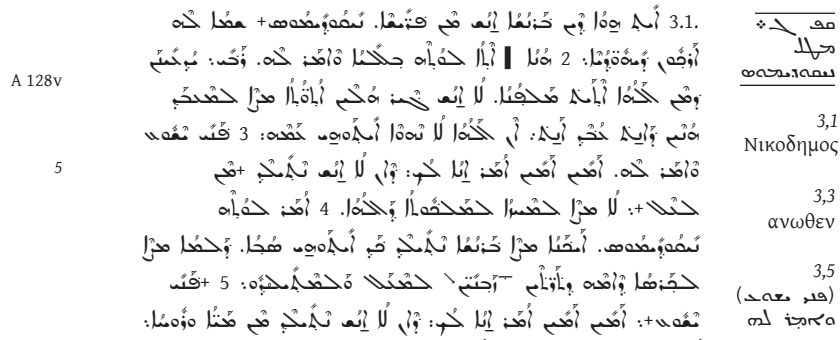
texte	New Coll. 333, XIIe/XIIIe [(a)]	Cambr. Add. 1700, 1069/1070 [(b)]	BL Add. 14 474, IXe [(c)]	J. Rylands Libr. syr. 15, IXe/XIe [(d)]	St-Marc (Jer.) syr. 37, VIIIe/IXe [(e)]
Actes des Apôtres	**h**	**h**	p	p	–
Jacques	**h**	**h**	**h**	p	–
1 Pierre	**h**	**h**	p	p	–
2 Pierre	**h**	**h**	**h**	**h**	–
1 Jean	**h**	**h**	**h**	p	–
2 Jean	**h**	**h**	f	**h**	–
3 Jean	**h**	**h**	f	**h**	–
Jude	h	**h**	f	**h**	–
Épîtres de Paul	**h**	**h**	p	–	**h**

[(a)] Avec apparat des variantes ; COXE 1852, p. 119. [(b)] Sans apparat des variantes ; WRIGHT & COOK 1901, p. 6-16. [(c)] Avec apparat des variantes ; WRIGHT 1870, p. 76-77. [(d)] Sans apparat des variantes ; COAKLEY 1993, p. 129-130. [(e)] Avec apparat des variantes ; description dans NTSYR 1991, p. 16-19.

Annexe 2b - Les témoins utilisés pour l'édition de l'Évangile de Jean

sigle	manuscrits	date	marg syr	aster/obel	marg grec
A	Vat. sir. 268	VIIIe/IXe	x	x	x
B	Vat. sir. 267	VIIIe/IXe	x	x	x
C	Cambr. Univ. Libr Add. 1903	1210[a]	x	x	x
D	Ch. Beatty Libr (Dublin) syr. 3	1177	x	x	x
E	Syr-Orth. Patr. Dam. 12/8	1055	x	x	x
F	Bib. Med. Laur. Plut. I.40	756	–	–	x
G	*olim* Ms 3 Mart Shmuni, Midyat	XIe/XIIe	x	x	x
H	BL Add. 14 469	935/936	–	–	–
J	Cambr. Univ. Libr. or. 227	1062[b]	–	x	x
K	Syr.-Orth. Patr. Dam. 12/9[c]	994	x	x	x
L	BL Add. 7163	IXe/X^{e}	x	x	x
M	Mingana syr. 124	IXe/X^{e}	x	x	x
[a] Une copie moderne réalisée à Damas par H. Petermann. La datation concerne le modèle, voir WRIGHT & COOK 1901, p. 1030-1035. [b] GOTTSTEIN 1954-1955, p. 441. [c] *olim* ms syr. 25 de St-Marc (Jérusalem) ; HATCH 1946, planche LXXVI (p. 127).					
	Manuscrits de l'apparat harqléen réduit				
N	Harvard syr. 176	991/992[a]	x	–	x
O	Bibl. Angelica Ms. 74	XIe/XIIe	–	–	x
P	BnF (Paris) syr. 53	XIIe/XIIIe	x	x	x
Q	BnF (Paris) syr. 58	1479/1480	x	–	–
R	BnF (Paris) syr. 55	1202/1203	x	–	–
[a] Sur cette datation voir COAKLEY 2006, p. 9-10.					
	Manuscrits liés à la fixation de Denys bar Ṣalibi				
V	BnF (Paris) syr. 362	XIIe/XIIIe	x	x	x
W	*olim* Ms. syr. 25 Dora, Bagdad[a]	XIe/XIIe	x	x	x
X	BL Add. 17 124	1233/1234	x	x	–
Y	New College 334[b]	XIIe/XIIIe	x	–	–
Z	New College 333[c]	XIIe/XIIIe	x	x	x
[a] Description dans YOHANNA 2015 (cf. Annexe 1), p. 24-31. [b] Description dans COXE 1852, p. 120. [c] Description dans COXE 1852, p. 119.					
	Manuscrits sans apparat harqléen				
a	Cambr. Univ. Libr. Add. 1700	1169/1170	–	–	–
b	BnF (Paris) syr. 52	1164/1165	–	–	–
c	BnF (Paris) syr. 54	1192	–	–	–
d	BnF (Paris) syr. 56	1263/1264	–	–	–
e	BnF (Paris) syr. 57	XIIIe/XIVe	–	–	–
f	Jérusalem, St-Marc, syr. 31	XIVe/XVe	–	–	–
g	Codex New Jersey, collection privée	1474	–	–	–

Annexe 3 – L'apparat harqléen des variantes à Jn 3, 1-8 (Vat. sir. 268)



Bibliographie

Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* : Jean-Baptiste Abbeloos, Thomas Joseph Lamy (éds et trad.), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. 1*, Louvain 1872.

Grégoire de Nazianze, *Oratio 40,* 2001 : Jean-Claude Haelewyck (éd.), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, versio Syriaca I, Oratio XL*, Turnhout – Leuven (Corpus Christianorum. Series graeca 49 – Corpus Nazianzenum 14).

Jérôme, *Lettres* : Jérôme Labourt (éd. et trad.), Jérôme, *Lettres. 3,* LIII-LXX, Paris, 1953 (Collection des universités de France. Série latine, s. n.).

Michel le Grand, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)* I-IV, Paris 1899-1924.

Philoxène de Mabboug, *Commentaire du prologue johannique* : André De Halleux (éd. et trad.), Philoxène de Mabbog, *Commentaire du prologue johannique (Ms Br. Mus Add. 14.534)*, Louvain (T, V), 1977 (CSCO 380 et 381, Syr. 165 et 166).

Études modernes

Adler 1789 : Jacob G. Ch. Adler, *Novi Testamenti Versiones Syriacae: Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana*, Hafniae.

Aland 1985 : Kurt Aland (éd.), *Synopsis quattuor Evangeliorum*, editio tertia decima revisa, Stuttgart.

Aland 1987 : Kurt Aland (éd.), *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. 1, Die Katholischen Briefe. 1, Das Material ; 2, 1, Die Auswertung (P23-999) ; 2, 2, Die Auswertung (1003-2805) ; 3, Die Einzelhandschriften*, Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 9, 10, 11).

Amphoux 1981 : Christian-Bernard Amphoux, « La parenté textuelle du sy^{h} et du groupe 2138 dans l'épître de Jacques », *Biblica* 62, p. 259-271.

Amphoux 1982 : Christian-Bernard Amphoux, « Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'épître de Jacques : le groupe 2138 (ou 614) », *New Testament Studies* 28, p. 91-115.

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

Bernstein 1837 : Georg H. Bernstein, *De Charklensi Novi Testamenti translatione syriaca*, Bratislava.

Brock 1971 : Sebastian P. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnus Mythological Scholia*, Cambridge.

Brock 1981 : Sebastian P. Brock, « The Resolution of the Philoxenian/Harclean Problem », dans E. J. Epp, G. D. Fee (éds), *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, p. 325-343.

Brock 1983 : Sebastian P. Brock, « Towards a History of Syriac Translation Technique », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum 1980*, Rome (Orientalia Christiana analecta 221), p. 1-14.

Brooks 1910-1911 : Ernest W. Brooks (éd. et trad.), James of Edessa, *The Hymns of Severus of Antioch and Others*, Turnhout (Patrologia Orientalis 6, 1 et 7, 5).

Cauwenbergh 1914 : Paul van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris.

Clark 1933 : Albert C. Clark, *The Acts of the Apostles: A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages*, Oxford.

COAKLEY 1993 : James F. COAKLEY, « A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75, p. 105-207.

COAKLEY 2006 : James F. COAKLEY, *The Typography of Syriac*, London.

COXE 1852 : Henry O. COXE, *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur. 1, Codices mss. Collegii Novi*, Oxonii.

DCB 1887 : William SMITH & Henry WACE (éds), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. 4*, New York.

DE HALLEUX 1985 : André DE HALLEUX, « Les commentaires syriaques des Discours de Grégoire de Nazianze : un premier sondage », *Le Muséon* 98, p. 103-147.

ECM^2 2012 : Barbara ALAND, Kurt ALAND, Gerd MINK, Holger STRUTWOLF & Klaus WACHTEL (éds), *Novum Testamentum Graecum, Editio Critica Maior. 4, Die Katholischen Briefe. 1, Text ; 2, Begleitende Materialien*, Stuttgart, 2. revidierte Auflage.

EBIED, VAN ROEY & WICKHAM 1981 : Rifaat Y. EBIED, Albert VAN ROEY, Lionel R. WICKHAM, *Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier*, Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 10).

FREND 1972 : William H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge.

GEDSH 2011 : Sebastian P. BROCK, Aaron M. BUTTS, Georg A. KIRAZ, Lucas VAN ROMPAY (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway.

GOTTSTEIN 1954-1955 : Moshe H. GOTTSTEIN, « A List of Some Uncatalogued Syriac Biblical Manuscripts », *Bulletin of the John Rylands Library* 37, p. 429-445.

GRAFFIN 1978 : François GRAFFIN, « Jacques d'Édesse réviseur des *Homélies* de Sévère d'Antioche, d'après le ms. syriaque B. M. Add. 12,159 », dans F. Graffin & A. Guillaumont (éds), *Symposium Syriacum 1976*, Rome (Orientalia Christiana analecta 205), p. 243-255.

GUTAS 1998 : Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāside Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London – New York.

GWYNN 1887a : John GWYNN, « Paulus Tellensis », dans *DCB* 4, p. 266-271.

GWYNN 1887b : John GWYNN, « Thomas Harklensis », dans *DCB* 4, p. 1014-1021.

GWYNN 1909 : John GWYNN, *Remnants of the later Syriac versions of the Bible. 1, New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the original Philoxenian version of the sixth century and the History of the woman taken in adultery (St. John 7,53 - 8,12)*, London.

HATCH 1937 : William H. P. HATCH, « The Subscription in the Chester Beatty Manuscript of the Harclean Gospels », *Harvard Theological Review* 30, p. 141-155.

HATCH 1946 : William H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts: With a New Foreword by Lucas Van Rompay*, Boston.

HORNUS 1970 : Jean-Michel HORNUS, « Le Corpus dionysien en syriaque », *Parole de l'Orient* 1, p. 69-93.

JUCKEL 1996 : Andreas JUCKEL, « Introduction to the Harklean Text », dans KIRAZ 1996, p. XXXI-LXXXII.

JUCKEL 1999 : Andreas JUCKEL, « Die Bedeutung des Ms Vat. syr. 268 für die Evangelien-Überlieferung der Harklensis », *Oriens Christianus* 83, p. 21-45.

JUCKEL 2005 : Andreas JUCKEL, « Should the Harklean Version be included in a Future Lexicon of the Syriac New Testament? », dans D. Forbes & D. G. K. Taylor (éds), *Foundations for Syriac Lexocography. 1*, Piscataway (Perspectives on Syriac Linguistics 1), p. 167-194.

JUCKEL 2008 : Andreas JUCKEL, « Approximation of the "Traditions" in Jacob of Edessa's Revision of Isaiah », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian Brock*, Piscataway, p. 227-281.

JUCKEL 2009 : Andreas JUCKEL, « Towards an Analytical Concordance of the Harklean New Testament », dans P. J. Williams (éd.), *Foundations for Syriac Lexicography. 2*, Piscataway (Perspectives on Syriac Linguistics 3), p. 99-154.

JUCKEL 2010 : Andreas JUCKEL, « Did Jacob of Edessa Revise the New Testament Peshitta ? », dans G. Y. Ibrahim & G. A. Kiraz (éds), *Studies on Jacob of Edessa,* Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 25), p. 65-80.

JUCKEL 2011a : Andreas JUCKEL, « The Enaton », dans *GEDSH*, p. 144-145.

JUCKEL 2011b : Andreas JUCKEL, « Tumo of Harqel », dans *GEDSH*, p. 418.

KIRAZ 1996 : George Anton KIRAZ, *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ and Ḥarklean Versions*, Leiden (New Testament Texts and Studies 21, 1-6).

LAKE, BLAKE & NEW 1928 : Kirsopp LAKE, Robert P. BLAKE & Silva NEW, « The Caesarean Text of the Gospel of Mark », *Harvard Theological Review* 21, p. 208-404.

LAW 2008 : Timothy M. LAW, *La version Syro-Hexaplaire et la transmission textuelle de la Bible grecque*, dans F. Briquel-Chatonnet & Ph. Le Moigne (éds), *L'Ancien Testament en syriaque*, Paris (Études syriaques 5), p. 101-120.

MARTIKAINEN 1991 : Jouko MARTIKAINEN, *Johannes I. Sedra*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen 1, 34).

MASPERO 1923 : Jean MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris.

METZGER 1977 : Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, transmission and limitations*, Oxford.

MIDDELDORPF 1835 : Heinrich MIDDELDORPF, *Codex Syriaco-Hexaplaris* ... pars I, Berlin.

MÜLLER 1994 : C. Detlef G. MÜLLER, « Anastasios und die Versöhnung der Ägypter mit den Westsyrern », dans S. Gieversen, M. Krause & P. Nagel (éds), *Coptology: Past, Present, Future: Studies in Honour of Rodolphe Kasser* (Orientalia Lovaniensia analecta 61), Leuven, p. 71-85.

NA[28] : NESTLE & ALAND 2012.

NAU 1929 : François NAU, « L'Araméen chrétien (syriaque) : les traductions faites du grec en syriaque au VII[e] siècle », *Revue de l'histoire des religions* 99, p. 232-287.

NESTLE & ALAND 2012 : Barbara & Kurt ALAND *et al.* (éds), *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, 28[e] éd., Stuttgart.

NTSYR 1986 : Barbara ALAND, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 1, Die Großen Katholischen Briefe,* Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7).

NTSYR 1991 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, 1, Römer- und 1.Korintherbrief,* Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14).

NTSYR 1995 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, 2, 2.Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief,* Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 23).

NTSYR 2002 : Barbara ALAND & Andreas JUCKEL, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferun. 2, 3, 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief,* Berlin – New York (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 32).

PINGGÉRA 2004 : Karl PINGGÉRA, « Johannes I (Sedra) », dans *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 23, p. 734-737.

SALVESEN 2011 : Alison SALVESEN, « Syro-Hexapla », dans *GEDSH*, p. 394-395.

SCHMIDT & GONNET 2007 : Andrea Barbara SCHMIDT & Dominique GONNET, *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études syriaques 4).

STROTHMANN 1974 : Werner STROTHMANN, « Patriarch Johannes I. » dans I. Ortiz de Urbina (éd.), *Symposium Syriacum 1972,* Rome (Orientalia Christiana analecta 197), p. 245-265.

SWANSON 1995 : Reuben J. SWANSON (éd.), *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus. John*, Sheffield – Pasadena.

Synopse[13] : ALAND 1985.

TANNOUS 2011 : Jack TANNOUS, « Qenneshrin », dans *GEDSH*, p. 345-346.

THOMAS 1979 : John D. THOMAS, « A List of Manuscripts Containing the Harclean Syriac Version of the New Testament », *Theological Review* 2, p. 26-32.

VAN ESBROECK 1997 : Michel VAN ESBROECK, « La triple préface syriaque de Phocas », dans Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en orient et en Occident*, Paris, p. 167-186.

VAN ROEY 1954 : Albert VAN ROEY, « Les débuts de l'Église jacobite », dans A. Grillmeier & H. Bacht (éds), *Das Konzil von Chalkedon. 2, Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, p. 339-360.

VAN ROEY & ALLEN 1994 : Albert VAN ROEY, Pauline ALLEN, *Monophysite Texts of the Sixth Century*, Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 56).

VAN ROMPAY 2008 : Luc VAN ROMPAY, « Jacob of Edessa and the Sixth-Century Syriac Translation of Severus of Antioch's Cathedral Homilies », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18), p. 1-15.

VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament: Manuscript Studies*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6).

VÖÖBUS 1971 : Arthur VÖÖBUS, *The Hexapla and the Syro-Hexapla*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 22).

VÖÖBUS 1978 : Arthur VÖÖBUS, *The Apocalypse in the Harklean Version*, Louvain (CSCO 400, Subsidia 56).

WACHTEL 1995 : Klaus WACHTEL, *Der Byzantinische Text der Katholischen Briefe: Eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 24).

WHITE 1778 : Joseph WHITE, *Sacrorum Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana ...* I-II, Oxford.

WHITE 1799-1803 : Joseph WHITE, *Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana ...* I-II, Oxford.

WILLARD 2009 : Louis Ch. WILLARD, *A Critical Study of the Euthalian Apparatus*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 41).

WRIGHT 1870 : William WRIGHT, *Catalogue of Manuscripts in the British Museum. 1*, London.

WRIGHT & COOK 1901 : William WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge: With an Introduction and Appendix by Stanley COOK*, 2 vol., Cambridge.

ZUNTZ 1945 : Günther ZUNTZ, *The Ancestry of the Harklean New Testament*, London.

ZUNTZ 1950 : Günther ZUNTZ, « Études harkléennes », *Revue biblique* 57, p. 550-582.

ZUNTZ 1951 : Günther ZUNTZ, « Die Subscriptionen der Syra Harclensis », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101 (NF 51), p. 174-196.

Le Nouveau Testament dans les manuscrits syriaques massorétiques : où en sommes-nous ?*

Jonathan Loopstra
Université de Northwestern, St Paul (Minnesota)

Les manuscrits de ce qu'on appelle la massore syriaque apparaissent, à première vue, comme de déroutantes – voire fastidieuses – listes de mots et de phrases de la Bible syriaque et d'autres écrits, et c'est en grande partie pour cette raison que ces compilations n'ont pas été étudiées en profondeur. Autrement dit, ces longues listes de passages bibliques abrégés n'ont pas l'attrait poétique et théologique des autres genres littéraires syriaques. Pourtant, il est de plus en plus clair que la massore syriaque constitue un développement important dans l'histoire de la langue syriaque, son impact étant ressenti dans les domaines de la grammaire, de la lexicographie, et même de l'interprétation biblique. Pour l'étude du Nouveau Testament, ces manuscrits marquent un tournant entre ce qu'Andreas Juckel a appelé les périodes pré-massorétique et massorétique dans la normalisation du texte de la Peshitta[1]. Ils nous fournissent également un instantané unique sur la façon dont les chrétiens de langue syriaque ont lu et étudié la Bible à la fin de la période médiévale.

Au cours de la dernière décennie, un certain nombre d'études ont jeté une lumière supplémentaire sur ce genre syriaque encore largement méconnu[2]. Une étude qui a contribué à stimuler l'engagement envers ces textes est l'article d'Andreas Juckel, intitulé « "The Syriac-Masora" and the New Testament Peshitta » paru en 2006, dans lequel Juckel donne un aperçu des relations possibles entre la normalisation de la Peshitta syriaque et

* Ma plus grande reconnaissance va à Jean-Claude Haelewyck pour son aide dans la lecture et la correction de ma traduction française.

1. Juckel 2006, p. 108.
2. Ainsi Kiraz 2015 et Coakley 2011.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 181-201.

ces compilations massorétique[3]. Une autre étape clé a été la décision prise par les éditeurs de la série Antioch Bible de comparer avant la publication les voyelles et les signes diacritiques de leur texte syro-occidental de la Peshitta avec des manuscrits massorétiques. D'autres développements nouveaux sont représentés par la mise à disposition récente de facsimilés numériques de haute qualité qui offrent des alternatives aux anciens microfilms en noir et blanc, dont certains n'étaient d'ailleurs limités qu'aux seules parties de l'Ancien Testament de ces manuscrits[4]. En outre, Gorgias Press a publié récemment la massore syro-orientale (d'après le ms. BL Add. 12 138) en deux volumes – une reproduction en couleur avec des index[5]. Enfin, les chercheurs ont maintenant un meilleur accès aux trois manuscrits massorétiques auparavant en grande partie inaccessibles : un manuscrit de Deir es-Surian en Égypte et deux du Patriarcat syro-orthodoxe à Damas[6]. Avec l'accès à ces trois manuscrits, les chercheurs sont en mesure de prendre en compte, pour la première fois, toutes les compilations syriaques massorétiques connues.

Grâce à ces progrès de la dernière décennie, nous avons beaucoup plus à notre disposition que n'avaient J. P. P. Martin et William Wright, les savants du XIXe siècle qui ont jeté les bases des études de ce qu'ils ont appelé la massore syriaque[7]. Avec cela à l'esprit, la contribution qui suit entend présenter l'état actuel de la recherche sur les manuscrits de la massore du Nouveau Testament syriaque. Nous allons découvrir, d'une part, que ce

3. Juckel 2006.

4. En particulier, les manuscrits Mossoul 16 et St-Marc 1 étaient auparavant uniquement accessibles au Peshitta Institute de Leiden pour les sélections de l'Ancien Testament ; les portions du Nouveau Testament n'étaient pas reprises dans le microfilm. Des reproductions digitales complètes de ces manuscrits sont maintenant gratuitement accessibles par l'intermédiaire du Center for the Preservation of Ancient Religious Texts at Brigham Young University (http://cpart.mi.byu.edu/).

5. Loopstra 2014-2015.

6. Brock & Van Rompay 2014, p. 63-72. Ajoutons à cela que le Patriarcat syro-orthodoxe a numérisé les deux manuscrits Damas 7/16 et Damas 12/22.

7. Martin 1869 et Martin 1875. Pour la contribution de Wright, voir Wright 1870, vol. 1, p. 101b. Le terme « massore syriaque » a été forgé pour la première fois par des érudits du XIXe siècle, tels que W. Wright, pour décrire les manuscrits dont on considérait à l'époque que la fonction était similaire à celle de la Massore hébraïque. Nous sommes bien conscients aujourd'hui que le terme spécifiquement juif de « massore » n'était pas utilisé par les copistes de langue syriaque, et que la Massore juive ne reflète pas exactement la nature de ces manuscrits syriaques. En dépit de cela, la majorité des chercheurs continue à utiliser le terme de « massore syriaque » pour préserver la cohérence avec la recherche plus ancienne. Pour l'arrière-plan, voir Loopstra, 2014-2015, p. IV-V.

meilleur accès aux documents signifie que nous pouvons parler de manière plus spécifique de la composition de chacun de ces textes, ce qui nous permet de comparer avec davantage de précision les manuscrits massorétiques les uns avec les autres. Pourtant, d'autre part, avec la spécificité peut venir l'ambiguïté, ce qui rend souvent difficile de soutenir encore certaines affirmations générales faites dans le passé au sujet de ces manuscrits.

La massore syriaque

Qu'est-ce donc que la massore syriaque ?[8] Tout d'abord, il faut souligner que l'étiquette « massore syriaque », si largement utilisée aujourd'hui, n'est pas le titre original de ces manuscrits. Les scribes de langue syriaque se réfèrent à ces compilations comme à un livre (ܟܬܒܐ) ou livret (ܟܬܝܒܐ) de *šmohe* et *qroyotho*, ce qu'on peut traduire approximativement par « lectures de mots et vocalisations »[9]. Les savants modernes utiliseront aussi parfois le terme *mašlmonutho* pour désigner une catégorie de ces manuscrits qui contiennent des lectures bibliques représentant la « tradition qarqaphienne » (*mašlmonutho qarqpoyto*, voir ci-dessous)[10]. De même, quand les scribes autochtones de langue syriaque discutent de ces compilations, que ce soit dans le colophon ou dans les marges, ils utilisent toujours le titre général « livre (livret) de *šmohe* ». (Pour une liste des manuscrits de la massore syriaque de tout le Nouveau Testament avec leurs titres, voir l'Annexe A.)

L'objectif commun de tous ces livres *šmohe* était de guider le lecteur (qu'il soit enseignant ou étudiant) dans la récitation, la vocalisation et l'orthographe d'échantillons de la Bible syriaque et d'autres écrits. Il est possible que certains de ces manuscrits reflètent des erreurs de lecture et des méprises qui auraient pu se produire en tant qu'araméen parlé développé dans différentes régions durant la période pré-islamique. Nous voyons des indices de cela dans le manuscrit syro-oriental survivant daté de 899, qui peut refléter des traditions remontant à Narsaï (VIe siècle). Toutefois, puisque tous les manuscrits massorétiques existant ont été écrits

8. Pour d'autres études clés sur ces manuscrits, voir Weingarten 1887, Moberg 1928, Segal 1953, Balzaretti 1997 et Juckel 2011.

9. De nombreux anciens scribes étiquettent simplement ces compilations ܟܬܒܐ ܕܫܡܗܐ, colophons et marginalia. Par ex. le Barb. 118, f. 206r ou le Dam. syr. 12/22, f. 1r. Une autre traduction, plus grammaticale, du terme *šmohe* serait « noms (propres) », comme le rendent habituellement les grammairiens syriaques plus anciens.

10. Certains de ces manuscrits contiennent l'expression « *mašlmonutho qarqpoyto* » en tête du premier folio, ce qui a conduit certains chercheurs du passé à suggérer qu'ils représentaient la « tradition » des philologues qarqaphiens dans le nord de la Syrie. L'expression sera discutée *infra*. Voir aussi Loopstra 2011.

des siècles après l'avènement de l'Islam, il est généralement entendu que l'apparition de la massore syriaque a pu avoir été influencée par l'évolution même du syriaque, passant progressivement du statut de langue familière à un statut de langue académique, à l'intérieur d'un milieu parlant de plus en plus l'arabe. L'intention originale était clairement pédagogique : fournir un guide très maniable et pouvant facilement être utilisé à côté de manuscrits complets de la Bible syriaque pour indiquer la prononciation correcte de ces échantillons de texte. Là est le vrai génie du livre *šmohe*. À une époque où les manuscrits bibliques courants n'étaient pas entièrement vocalisés ni toujours pourvus des signes diacritiques pour les *bgadkpat*[11], ces manuels anciens ont conservé des traditions orales concernant l'orthographe, la vocalisation et la ponctuation pour des passages de l'ensemble de la Bible, le tout en un seul volume. En limitant seulement le contenu à une sélection d'échantillons, les scribes de langue syriaque ont réussi à réaliser un manuel pratique, très accessible et transportable, destiné à être utilisé dans les communautés ecclésiales et les écoles.

Catégories de manuscrits massorétiques

Il y a eu une tendance dans le passé à mettre ces divers « livrets de mots et de lectures » sous l'étiquette générique de « massore syriaque », une tendance qui a parfois donné l'impression que ces compilations étaient plus uniformes qu'elles ne le sont en réalité. Aujourd'hui, nous savons qu'il est plus exact de répartir les manuscrits existants en au moins trois catégories distinctes : une massore syro-orientale et deux types différents de massore syro-occidentale[12]. Bien que ces distinctions puissent sembler étrangères, elles sont importantes car elles nous permettent de mieux présenter les subtiles différences dans la façon dont chaque type de texte massorétique a été façonné et utilisé.

La massore syro-orientale

Le premier exemple complet de massore syriaque est le ms. British Library, Add. 12 138, une composition syro-orientale datée de 899 de l'ère chrétienne[13]. Contrairement à ses cousins occidentaux, ce manuscrit a été

11. Un manuscrit syro-oriental transmettant la ponctuation de l'ensemble du Nouveau Testament est le ms. Mingana 148, datant de 1613. Voir MINGANA 1933, p. 340-345.

12. Cela est vrai au niveau macro. Pour les difficultés à retracer les relations généalogiques entre les manuscrits au « niveau micro », voir EMERTON 1959, p. LXXX.

13. Contrairement à d'autres manuscrits, il est intitulé ܟܬܒ ܟܠܝܠ ܡܢ ܣܒܪ̈ܐ ܘܡܢ ܩܪ̈ܝܢ « livre de collections [ou anthologies] de mots et de leçons ». Voir le ms. BL Add. 12 138, f. 1v.

pensé pour préserver une tradition de récitation biblique remontant aux *maqreane* (enseignants de la lecture) de l'École de Nisibe[14]. Comme nous le verrons dans l'Annexe B, ce manuscrit oriental contient des échantillons de texte de la Bible différents de ceux des manuscrits occidentaux. Ce manuscrit est également unique car l'une de ses principales fonctions était de rappeler aux lecteurs l'emplacement dans la tradition syro-orientale des gros points (ou accents) utilisés pour la ponctuation, l'accent, l'interprétation, et peut-être l'intonation. De fait, nous constatons que les modèles de ce placement des accents dans ce manuscrit massorétique sont remarquablement cohérents avec ce que nous trouvons dans les manuscrits est-syriens non-massorétiques du Nouveau Testament à partir de l'an 600[15].

La massore syro-occidentale

En général, les compilateurs de tous les manuscrits massorétiques syro-occidentaux semblent plus intéressés par les questions d'orthographe et de vocalisation que par un simple exposé du système d'accents par des points[16]. Néanmoins, lorsque les accents apparaissent dans ces manuscrits, ils sont souvent différents des modèles trouvés dans la massore de l'est. Ils reflètent ainsi les divergences dans la manière dont les scribes orientaux et occidentaux ponctuaient et récitaient le texte biblique. Les manuscrits syro-occidentaux contiennent également ce qu'on appelle les « voyelles grecques » (y compris les voyelles diphtongues uniques), ainsi que de grands signes de *bgadkpat* (y compris un signe moyen sur le *pe* et le *gamal*), à savoir tous les signes diacritiques qui n'apparaissent pas aussi largement dans des manuscrits bibliques non-massorétiques avant l'ère moderne. On a fait l'hypothèse que ces points communs pouvaient renvoyer à un ancêtre commun pour la massore syro-occidentale. En se fondant en partie sur une note presque illisible d'un petit manuscrit[17], il n'est pas impossible d'imaginer que Jacques d'Édesse (VII[e] s.) aurait joué un certain rôle dans

14. Si l'on en croit le compilateur Babaï. Voir le ms. BL Add. 12 138, f. 310v.

15. Nous trouvons ces signes dans les manuscrits syro-orientaux des évangiles dès le ms. BL Add. 14 460 (daté de 599/600). Voir LOOPSTRA (à paraître).

16. Bien que les manuscrits syro-occidentaux contiennent de temps à autre des notes marginales au sujet de ces accents, ces notes sont beaucoup moins nombreuses que celles que nous trouvons dans le ms. BL Add. 12 138.

17. Voir la note assez obscure dans le ms. BL Add. 14 667, f. 1b-2a. On peut à peine distinguer le nom de Jacques d'Édesse dans les commentaires introductifs. Mais on ne sait pas exactement comment ces listes syro-occidentales tardives de *šmohe* bibliques remontent à Jacques. Bien que ces manuscrits contiennent habituellement

la plus ancienne collection de ces textes bibliques syro-occidentaux, mais on ne peut préciser davantage.

Par souci de clarté, cependant, il est préférable de diviser davantage la massore syriaque du Nouveau Testament en deux catégories distinctes : 1) des listes indépendantes de *šmohe* et 2) ce que nous pourrions appeler des manuels standardisés de *šmohe*.

Listes massorétiques indépendantes

Si nous regardons l'Annexe B, on peut noter des différences significatives entre les types de textes d'échantillons du Nouveau Testament qui ont été inclus dans le ms. BL Add. 14 684 et ceux d'autres manuscrits syro-occidentaux[18]. Des échantillons de textes communs à d'autres manuscrits de la massore sont souvent omis dans ce manuscrit singulier, comme nous le voyons pour Ac 1, 1-4. Ailleurs, le ms. BL Add. 14 684 comprend un choix de mots omis dans les autres modèles plus standard de manuscrits massorétiques[19]. Cela peut indiquer que le compilateur n'a pas été influencé par ces autres listes de *šmohe*. Bien que nous ayons seulement ce manuscrit pour la Peshitta du Nouveau Testament, plusieurs manuscrits massorétiques contenant l'Ancien Testament pourraient être également regroupés dans cette catégorie dite indépendante[20].

Il semblerait que ces collections indépendantes ont été réunies par des individus ou des groupes de scribes pour répondre à leurs propres besoins d'apprentissage ou aux besoins de leurs commenditaires[21]. Il est aussi possible que des manuscrits comme le ms. BL Add. 14 684 aient été beaucoup plus nombreux dans le passé, bien que leur caractère distinctif n'ait pas dû aider à leur conservation sur le long terme. Au lieu de cela, nous avons aujourd'hui beaucoup plus de copies de ce que nous pourrions appeler des compilations standard, la catégorie la plus souvent associée à l'expression massore syriaque.

des lettres attribuées à Jacques en annexe, les règles orthographiques que Jacques propose dans ces lettres ne sont pas toujours intégrées dans la massore.

18. Le ms. BL Add. 14 684, (du XIIIe s.) est formé en réalité d'un manuscrit de l'Ancien Testament, d'un manuscrit séparé du Nouveau Testament et de textes patristiques, les deux écrits par des mains différentes. Un autre manuscrit ne contenant que des lectures de la Harqléenne de Jean est le ms. Harvard syr. 176, f. 83r-87r. (daté de 991-992).
19. Comme en Ac 1, 17 ; 1, 21 et 1, 22.
20. Ainsi les mss BL Add. 14 667, BL Add. 14 482, et une section de l'Ancien Testament qui a été annexé plus tard au ms. BL Add. 14 684.
21. Voir les commentaires du compilateur dans le ms. BL Add. 14 667, f. 1-2.

La massore syro-occidentale standard

Si nous revenons à l'Annexe B, nous voyons que les manuscrits de cette dernière catégorie peuvent être caractérisés par leur tendance à extraire des échantillons de textes de certains passages scripturaires communs. Le prototype le plus ancien conservé dans cette catégorie peut être le ms. BL Add. 12 178 (probablement du xe s.), intitulé « livret de *šmohe* des Écritures saintes », bien que son aspect général soit quelque peu distinct des manuscrits plus anciens[22]. Mais c'est avec le ms. Vat. sir. 152, daté de 980 de l'ère chrétienne, que nous rencontrons pour la première fois ce qui deviendra la répartition standard des textes bibliques et non-bibliques dans cette catégorie : à savoir des sélections de la Peshitta, de la Harqléenne, d'auteurs patristiques grecs, avec des appendices. En fait, si nous prenons tous les échantillons de textes dans chacun de ces manuscrits massifs, nous constatons que les manuscrits comprennent des extraits de plus de 354 œuvres différentes – pour l'Antiquité, une quantité impressionnante de textes réunis dans un seul manuel[23]. C'est également avec le ms. Vat. sir. 152 que l'on trouve pour la première fois le terme *mašlmonutho qarqpoyto* (« tradition qarqaphienne ») utilisé pour décrire les parties bibliques de ces manuscrits, ainsi que la gamme complète des gloses attribuées aux scribes qarqaphiens *(qarqphoye)* et à divers philologues syro-occidentaux.

Aujourd'hui, nous sommes plus enclins à voir les différentes sections de cette dernière catégorie de massore, non pas de manière isolée, mais dans le cadre de la conception pédagogique plus large de ces manuels uniques. Pour le Nouveau Testament, cela signifie garder à l'esprit que le lecteur original aurait probablement utilisé les listes peshitta ou harqléennes de *šmohe* en même temps que les divers petits traités dans les appendices. Ces traités comprennent des faits et chiffres pour l'étude des origines du

22. ܫܡܗܐ ܕܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫ̈ܐ ܕܡܥܪܒ̈ܐ ܕܟܠ. Ms. BL Add. 12 178, f. 1v. Bien qu'il contienne les futures sélections standard d'échantillons de textes de la Peshitta et de la Harqléenne de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce manuscrit ne contient pas une caractéristique commune des manuscrits plus tardifs de cette catégorie, à savoir la présence de textes patristiques. En outre, la plupart des gloses du ms. BL Add. 12 178, en particulier celles qui sont attribuées aux philologues qarqaphiens, ont été ajoutées par des mains ultérieures et correspondent rarement aux gloses présentes dans les manuscrits plus récents. Pour ces raisons, il vaudrait mieux considérer ce manuscrit comme un type intermédiaire entre les anciens « livrets de mots [vocalisés] » et les récents « livrets de mots et de leçons [vocalisés] » qui sont attribués dans certains manuscrits à la tradition qarqaphienne.

23. À savoir 60 livres de la Bible dans la version Peshitta, 19 livres de la Harqléenne du Nouveau Testament, 255 œuvres des Pères grecs, une Annexe En moyenne de plus ou moins 20 courts traités.

Nouveau Testament, ainsi qu'une version très abrégée du *De mensuris et ponderibus* d'Épiphane, de courtes biographies de chaque auteur du Nouveau Testament, et même des résumés de ce que certains hérétiques pensaient[24]. Concernant la grammaire syriaque, des listes d'homographes dans les appendices constituaient autant d'exercices permettant à un étudiant d'utiliser les points pour distinguer les mots ambigus ; ces appendices contenaient aussi des listes de mots grecs difficiles en translittération syriaque avec leur équivalent syriaque. Par ailleurs, il est possible que les étudiants aient mis en pratique beaucoup de ces exercices au moyen des échantillons de textes bibliques apparaissant plus haut dans la compilation.

La quasi-totalité de ces compilations standard a été élaborée dans la région de Mélitène (la Malatya moderne en Turquie) ou dans ses alentours, entre le début du Xe siècle et le XIIIe siècle, à savoir dans la période qui a suivi l'installation des syro-occidentaux dans cette région après la résurgence byzantine sous Nicéphore II Phocas (963-986)[25]. Ces manuscrits contiennent des traités d'auteurs qui ont vécu à cette époque. Il est dès lors bien possible que ces manuscrits aient été réalisés dans le but d'aider les chrétiens syro-occidentaux à avoir un accès facile aux textes essentiels de leur propre patrimoine. Et cela aurait été d'autant plus important qu'ils ont rencontré une opposition sporadique grecque et melkite face à une présence syriaque renouvelée dans la Mélitène byzantine.

Le contenu des manuscrits massorétiques standard

Les onze manuscrits de cette dernière catégorie représentent aussi la plus grande classe de massore et, mis à part le ms. BL Add. 12 178, la plupart suivent la même structure générale quadripartite : Peshitta – Harqléenne – auteurs patristiques – appendices. Malgré cela, nous sommes confrontés à plusieurs difficultés dans l'interprétation de ces textes. Aujourd'hui, nous nous rendons compte que ces difficultés proviennent souvent du fait que ces manuscrits n'ont jamais été destinés à être utilisés isolément, comme des textes d'auto-apprentissage. Autrement dit, nous n'avons plus les explications associées ou les commentaires fournis oralement par un professeur qualifié ou un autre commentateur. En d'autres termes, ce qui a été écrit représente une seule facette de la massore ; les utilisateurs originaux de ces manuscrits massorétiques étaient aussi en contact avec des traditions non écrites devenues maintenant inaccessibles pour nous.

24. Voir le ms. Dam. syr. 7/16, f. 199r et suiv.

25. Dagron 1976.

Échantillons de textes

Cela peut être la raison pour laquelle on n'a jamais ressenti la nécessité d'avoir un seul manuscrit massorétique normalisé. Bien que les manuscrits dans cette dernière catégorie fassent appel à des sources similaires, les compilateurs ne semblent jamais avoir reproduit une copie modèle. Au lieu de cela, chaque compilateur semble avoir eu la liberté de choisir certains mots ou phrases à partir d'un fonds de passages bibliques. Comme on le voit à l'Annexe B, certains manuscrits comprennent un passage plus long, tandis que d'autres, tels que le ms. BL Add. 7183, ne comprennent que des mots spécifiques extraits de ce même passage (voir par exemple Ac 1, 4). De même, il y a aussi entre les manuscrits des variations mineures dans l'orthographe (par exemple, ܕܐܡܪ vs ܐܡܪ en Ac 1, 13), des mots ajoutés (par exemple, ܩܕܡ vs ܗܘܐ ܩܕܡ en Ac 1, 2)[26], et des différences dans la phonologie (par exemple ܒܪܝܫܝܬ vs ܒܪܫܝܬ en Ac 1, 13)[27].

Bien qu'il n'y ait aucune indication qu'une seule copie modèle de la massore ait jamais existé, tous les manuscrits syro-occidentaux de cette troisième catégorie concordent, par endroits, contre ce qui a fini par devenir la leçon du *textus receptus* de la Peshitta du Nouveau Testament. Cela est vrai pour l'orthographe, comme en Jc 2, 17, où tous les manuscrits syriens occidentaux sont d'accord sur le double *taw* dans ܐܝܬ ܒܗ contre ܐܝ ܒܗ. Cette dernière graphie est l'orthographe habituelle des manuscrits bibliques non-massorétiques[28]. De même, il y a de rares cas où tous les manuscrits de cette catégorie renferment une traduction qui n'apparaît pas régulièrement dans les manuscrits bibliques antérieurs ou dans le *textus receptus*. Tel est le cas, par exemple, en Jc 1, 12, où ἀνὴρ a été rendu dans tous ces manuscrits standard massorétiques par ܓܒܪܐ

26. Comparer le Vat. sir. 152 avec le Par. syr. 64 pour ces passages des Actes.

27. La première variante (ܒ dans le Vat. sir. 152, f. 119) est probablement due à une faute dans le manuscrit.

28. Voir les mss Vat. sir. 152, f. 128r ; St-Marc 1, image 109 ; Barb. 118, f. 105v ; BL Add. 12 178, f. 161r ; BL Add. 7183, f. 86r ; Par. syr. 64, f. 131r ; et Dam. syr. 7/16, f. 118v. Comparer toutes ces leçons avec le ms. BL Add. 14470 (du v[e] s.) qui a la leçon la plus standard (ܐܝ ܒܗ) ou avec la massore syro-orientale (du ms. BL Add. 12 138) qui est également d'accord avec la lecture du *textus receptus*. Parfois, ces manuscrits massorétiques syro-occidentaux indiquent en marge qu'un éminent scribe nommé Ṭubono préférait l'autre orthographe ܐܝ ܒܗ ; cela indiquerait peut-être que les compilateurs étaient conscients que le texte qu'ils transmettaient dans ces manuscrits massorétiques était une lecture alternative.

au lieu de la traduction Peshitta plus commune ܐܚܕ[29] (Voir Annexe C pour d'autres exemples.)

Ces distinctions soulignent le fait que ces textes massorétiques ont leur propre ligne de transmission textuelle, séparée de celle des manuscrits bibliques non-massorétiques complets. Pourtant, nous avons parfois peu de moyen de savoir si ces variantes étaient à l'origine intentionnelles ou non. D'une part, ces listes de *šmohe* ne contiennent évidemment pas de contexte scripturaire plus large et sont susceptibles d'engendrer facilement des erreurs. Sans apport externe, les erreurs ont tendance à rester dans la massore. D'autre part, les scribes conservent habituellement ces variantes, même si les notes marginales indiquent souvent qu'ils étaient au courant d'autres lectures, plus standard.

Les gloses dans le texte et dans les marges

Tout comme deux manuscrits massorétiques ne contiennent aucune liste d'échantillons textuels parfaitement identiques, deux manuscrits ne contiennent pas non plus exactement le même nombre de gloses[30]. Par ailleurs, selon le manuscrit, la même glose peut apparaître soit dans le corps du texte soit dans la marge du manuscrit[31]. Quand elles apparaissent dans le corps du texte, les gloses ont tendance à suivre les *šmohe* qu'elles modifient. Lorsqu'elles sont marginales, habituellement une marque ou un signe indique le référent dans le corps du texte. Ainsi, par exemple, en Ac 1, 6 (Annexe D), de nombreux manuscrits présentent la lecture alternative Peʿal ܗܦܟ (« retourner », « rembourser ») comme une glose pour la forme Aphel ܐܬܦ (« restaurer », « ramener ») du texte[32]. Dans la plupart des manuscrits, cette glose apparaît dans la marge, mais dans certains manuscrits elle suit immédiatement le référent dans le texte

29. Voir les mss Vat. sir. 152, f. 125r ; Par. syr. 64, f. 130v ; Barb. 118, f. 105v ; BL Add. 12 178, f. 160v et Dam. syr. 7/16, f. 118v. En comparaison, la massore syro-orientale (BL Add. 12 138) lit ܐܚܕ.

30. Les exégètes du Nouveau Testament doivent également être conscients que, parmi les gloses uniques trouvées dans les sections du Nouveau Testament de ces manuscrits il y a des citations de la Philoxénienne, ainsi que 38 gloses attribuées à un scribe appelé Theodosi. Les remarques de Theodosi sont d'un intérêt particulier, car ses gloses discutent souvent du texte grec sous-jacent de la Peshitta ; elles contiennent des translittérations et même des traductions alternatives du grec.

31. Le ms. Vat. sir. 152, par exemple, contient à la fois des notes marginales et des gloses dans le corps du texte. Ce qui est propre à ce manuscrit, c'est que parfois l'abréviation ܣ (ܣܥܠܡܐ « tradition ») est signalée après le mot concerné sans la glose avec la leçon variante.

32. Le grec sous-jacent est ἀποκαθιστάνεις.

(voir le ms. Dam. syr. 7/16 et le ms. Saint-Marc Syr. 1)[33]. En tout cas, il est à noter que c'est cette glose alternative ܟܬܝܒ – et non le texte du corps de la massore – qui correspond à la vocalisation que nous trouvons dans la plupart des copies imprimées du Nouveau Testament disponibles aujourd'hui et dans la massore syro-orientale[34].

Une autre caractéristique curieuse de ces gloses massorétiques syro-occidentales est le fait que les notes dans le corps du texte et dans la marge sont parfois inversées en fonction du manuscrit. Autrement dit, la leçon d'une glose marginale d'un manuscrit apparaît parfois dans le corps du texte – et non dans la marge – d'un autre manuscrit, et vice versa. Nous voyons cela, par exemple, à l'Annexe D pour Ac 1, 9. Ici, le ms. Vat. sir. 152 a pour le mot ܡܬܠܝ un *rukkoko* en dessous du *taw* dans le texte (ܬ) et un *quššoyo* au-dessus du *taw* dans la marge (ܬ), tandis que d'autres manuscrits inversent cette disposition. Ces incohérences rendent encore plus difficile de parler avec assurance d'un texte autorisé ou normalisé de la massore[35].

Cette variabilité relative entre les échantillons de textes et les gloses peut renforcer l'idée que ces manuels n'ont pas été pensés d'abord pour fournir un texte biblique autorisé, mais davantage pour garder la trace des variantes en circulation à l'époque. En effet, ce n'est sans doute pas une coïncidence si, pour la plupart des *šmohe* ayant une glose dans la Peshitta du Nouveau Testament, Barhebraeus (XIII[e] s.)[36] mentionne les deux variantes signalées dans son commentaire. (Pour un exemple dans les Actes, voir Annexe D.) Cela pourrait être soit une indication qu'il a utilisé l'un de ces manuels massorétiques en écrivant son commentaire soit qu'il était au courant de traditions semblables ou de débats au sujet de ces variantes.

Une dernière réflexion sur notre compréhension actuelle de ces gloses massorétiques. Nous savons maintenant que les scribes plus tardifs ont

33. En outre, dans tous ces manuscrits cette leçon marginale est dite être la leçon préférée de l'éminent scribe Ṭubono (ܛܘܒܢܐ). Dans un autre exemple, en Col 3, 1, le ms. Dam. syr. 7/16 inclut le texte de l'échantillon ܡܫܝܚܐ ܕܝܬܒ ܠܝܡܝܢ ܐܠܗܐ (« Le Christ siège [un participe] à la droite de Dieu »), suivi de la glose interne ܝܬܒ ܟܬܝ. En d'autres termes, après qu'on vient juste de lire le participe « siège » dans le texte, on rappelle au lecteur que la « tradition » (ܟܬܝ = ܡܗܝܡܢܘܬܐ) contient la vocalisation variante « siégea » (un parfait).

34. Voir, par exemple, la réimpression (en 1987, qui a connu un vif succès) par les United Bible Societies de l'édition de Lee de 1826.

35. Bien que des mains ultérieures aient parfois signalé quelle leçon était exacte ou erronée (ܠܐ ܡܬܠܝ). Voir le ms. Par. syr. 62, f. 149v. Ces notes sont particulièrement répandues pour les sélections du Nouveau Testament dans les marges du ms. Dam. syr. 12/22.

36. KLAMROTH 1878, p. 3.

ajouté un commentaire plus étendu en marge de certains manuscrits massorétiques, et ce commentaire supplémentaire peut indiquer des changements subtils dans la façon dont ces manuscrits ont été utilisés plus tard. En particulier, ces ajouts comprennent parfois des citations de Pères grecs et syriaques tels que Cyrille et Éphrem, des citations marginales que nous trouvons répétées, pour le même passage, dans plus d'un manuscrit de la massore[37]. Il apparaît donc qu'à une étape ultérieure la massore ne fournissait pas seulement une aide pour la lecture, mais une assistance supplémentaire dans l'interprétation du texte scripturaire. Ou, pour le dire d'une autre manière, il semble que ces manuscrits étaient devenus des « antisèches » comprenant des citations patristiques et d'autres renseignements dont on aurait pu avoir besoin pour commenter ces textes de l'Écriture. Le ms. Lund, University Library Medeltidshandskrift 58, du treizième siècle, peut représenter le point culminant de cette tendance : un espace supplémentaire a été prévu dans les marges pour y ajouter des commentaires et des citations, dont beaucoup n'apparaissent pas dans les manuscrits massorétiques précédents.

La tradition qarqaphienne *(mašlmonutho qarqpoyto)*

En dépit de ces avancées, il y a encore beaucoup d'obscurité autour de l'expression énigmatique *mašlmonutho qarqpoyto* que l'on trouve dans le titre introductif de certains manuscrits de cette dernière catégorie.

Tout d'abord, on ne sait toujours pas comment ces manuscrits syro-occidentaux, dont la plupart ont été écrits dans la région de Mélitène, pourraient être reliés au monastère de Qarqaph situé à environ 400 km de là, près de Resh'ayna. En outre, ces manuscrits semblent avoir été rédigés pour répondre aux besoins des syro-occidentaux vivant au début de la Renaissance syriaque. Il est donc difficile de savoir comment ces manuscrits sous leur forme actuelle peuvent être rattachés au travail des scribes qui vivaient plus tôt, au VIIe ou au VIIIe siècle, et dans une aire géographique différente. En bref, si cette connexion avec le monastère de Qarqaph n'est pas simplement le fruit d'une imagination syro-occidentale plus tardive, les indices ne plaident pas en faveur de l'hypothèse selon

37. Ainsi, par exemple, certains des commentaires attribués à Cyrille et Éphrem dans les marges du ms. de Deir es-Surian apparaissent sous une forme quasi identique dans le ms. Dam. syr. 12/22.

laquelle les manuscrits massorétiques tels que nous les avons aujourd'hui sont le produit du travail de philologues issus de ce monastère[38].

Nous voyons cela, par exemple, dans nos études sur les commentaires bibliques de Barhebraeus. Comme il est notre seule source pour ces citations en dehors de la massore, on a souvent supposé que lorsque Barhebraeus cite les Qarqaphiens il cite en puisant au texte du corps de ces manuscrits. Au lieu de cela, nous constatons que certaines des citations que Barhebraeus attribue aux Qarqaphiens se rencontrent parfois dans le corps d'un manuscrit et parfois dans la marge d'un autre[39]. En d'autres termes, il est difficile, compte tenu de ce que nous trouvons en fait dans ces manuscrits, de dire que Barhebraeus emprunte exclusivement soit au corps du texte soit aux notes marginales quand il cite une leçon qarqaphienne.

Pourtant, la dernière décennie a vu des progrès dans ce que nous savons de la *mašlmonutho qarqpoyto*. Tout d'abord, nous sommes maintenant à peu près certains que les premiers scribes ont compris par cette expression les portions bibliques – et non les sections patristiques ou autres – de ces compilations. Deuxièmement, si nous prenons Barhebraeus au pied de la lettre, il semble que la tradition peut être en lien, dans une certaine mesure, avec le système des voyelles grecques, une innovation que l'on trouve dans tous ces manuscrits massorétiques syro-occidentaux[40]. En troisième lieu, puisque l'expression *mašlmonutho qarqpoyto* apparaît seulement dans cette dernière catégorie de massore, comme il a été dit plus haut, il est possible que les scribes ont compris par ce terme la combinaison d'échantillons bibliques et de gloses, ce qui est si caractéristique de cette catégorie de livre *šmohe*.

En outre, certains des manuscrits qui sont récemment devenus disponibles peuvent conduire à choisir une autre option : les lectures associées aux Qarqaphiens peuvent avoir été distinguées d'autres lectures dans ces manuscrits par leur orthographe. Pour le Nouveau Testament, le meilleur exemple de cela se produit dans la généalogie de Lc 3, 23-38[41]. (Voir l'extrait d'un seul verset, Lc 3, 24, Annexe E.) Dans quelques manuscrits

38. Des chercheurs plus anciens ont de fait formulé l'hypothèse que ces manuscrits sous leur forme actuelle étaient de quelque manière le produit des scribes qarqaphiens. Voir, par exemple, Dolabani 1994, p. 606 et Vööbus 1954, p. 102.

39. Les différences entre les manuscrits massorétiques sont particulièrement visibles dans les citations faites par Barhebraeus de Ps 25, 17 ; 26, 6 ; 90, 5 ; 94, 8 ; 126, 3 et 135, 26. Voir Siegel 1928.

40. Barhebraeus soutient que les scribes qarqaphiens étaient considérés comme les initiateurs de ce qu'on appelle les voyelles grecques, bien qu'il soit difficile de savoir si cela est vrai ou non. Voir Coakley 2011.

41. Voir les mss Dam. syr. 7/16, f. 140v et St-Marc 1, f. 190.

massorétiques, deux versions différentes de la généalogie de Luc sont données, et elles sont séparées par cette curieuse rubrique : « [ici] se termine la qarqaphienne » (ܥܠܡ ܡܢܩܦܟ). Bien que la première généalogie, avant la rubrique, ait omis quelques mots, plusieurs des noms ont des orthographes qui diffèrent de la leçon plus familière que nous trouvons après la rubrique. Au premier abord, ces compilateurs semblent éprouver des difficultés à distinguer les lectures dans la première généalogie, associées à la qarqaphienne (ܡܢܩܦܟ), des leçons qui suivaient – des leçons à peu près identiques à ce que nous trouvons dans la plupart des manuscrits de la Peshitta. Bien que ce soit le seul endroit dans la massore du Nouveau Testament où l'on trouve le terme *qarqphoye* rubriqué et clairement délimité dans le texte, nous pouvons, par endroits, trouver des conventions orthographiques très similaires dans d'autres passages (bien que cela varie souvent d'un manuscrit à l'autre). En Ac 1, 13 (Annexe E), par exemple, tant le ms. BL Add. 12 178 que le ms. Vat. sir. 152 s'accordent dans leur orthographe des noms propres contre l'orthographe plus commune présente dans tous les manuscrits massorétiques plus tardifs et dans la plupart des manuscrits bibliques non-massorétiques.

La valeur actuelle de la massore du Nouveau Testament syriaque

En conclusion, que pouvons-nous dire au sujet de la valeur de ces manuscrits pour les études actuelles du Nouveau Testament ?

Premièrement, nous devons savoir qu'il n'existe pas de texte critique de la massore du Nouveau Testament syriaque ; il ne peut y en avoir étant donné la variabilité relative entre les manuscrits. Bien que ces manuscrits massorétiques aient été utilisés pour conserver les lectures traditionnelles et, à l'occasion, pour corriger les textes bibliques non-massorétiques, ils ont aussi rempli une fonction importante en tant que recueils de variantes – représentant d'autres moyens de vocaliser les Écritures, de les orthographier ou de les marquer par des signes diacritiques. Parce que les manuscrits complets de la Peshitta étaient rarement vocalisés, ces textes massorétiques sont des témoins de valeur car ils sont parfois les seuls à avoir conservé des variantes textuelles qui ont circulé à une époque charnière dans l'histoire de la Peshitta. À leur tour, ces autres manières de vocaliser et de marquer le texte jettent une lumière supplémentaire sur la façon dont la Peshitta du Nouveau Testament était lue et interprétée à l'époque. Beaucoup de ces lectures alternatives, d'ailleurs, n'ont jamais été incorporées dans les éditions modernes de la Peshitta et sont donc inaccessibles aux traducteurs modernes.

Ces manuscrits nous aident aussi à apprécier les différences qui se sont développées entre les syro-orientaux et les syro-occidentaux concernant la manière de lire le Nouveau Testament. Qu'il s'agisse de formes distinctes d'un verbe ou de manières distinctes de prononcer les mots, la massore nous rappelle que les scribes syro-orientaux et syro-occidentaux prenaient à cœur ces traditions différentes de lecture. À l'occasion, en fait, nous pouvons voir reflétés dans ces manuscrits des querelles exégétiques sérieuses concernant la ponctuation syriaque, dont nous faisons peu de compte dans nos interprétations aujourd'hui. Par exemple, dans la citation de Za 12, 10 en Jn 19, 37, ces textes massorétiques reflètent ce qui était apparemment une dispute en cours : la différence dans le choix de la voyelle au-dessus du mot ܡܝ *(mim-nun)* dans cette citation de l'Ancien Testament impliquait une interprétation soit christologique (chez les syro-occidentaux) soit non-christologique (chez les syro-orientaux)[42].

Enfin, on pourrait soutenir aussi que les leçons de la massore du Nouveau Testament sont également remarquables car elles témoignent des efforts considérables déployés par les lecteurs de l'héritage syriaque pour préserver par écrit la prononciation et la récitation de leurs Écritures traditionnelles. En conséquence, ces textes contiennent des signes spéciaux qui ne sont plus utilisés aujourd'hui. Les grammairiens et les lexicographes modernes devraient tirer pleinement profit des détails concernant la langue syriaque contenus dans ces manuscrits.

Quand on jette un regard sur toute l'histoire du Proche-Orient, on ne peut pas s'empêcher de voir ces manuscrits massorétiques complexes sous une lumière qui nous est étrangement familière. Après tout, c'est aussi dans le Proche-Orient que des listes lexicales ayant leur origine dans la culture scolaire sumérienne ont été soigneusement copiées et préservées pendant des siècles. Finalement, au fur et à mesure que la familiarité avec les textes sumériens a diminué, de nouveaux signes ont été ajoutés pour aider les lecteurs à prononcer ces textes anciens. De la même manière que

42. Sur la question de la ponctuation de ce passage, voir le commentaire de Barhebraeus : « Et sur ce point, Honein, l'habile médecin, bien que l'un des leurs [= Orientaux] les raille grandement dans son Livre sur les Points et dit qu'en interprétant le mot [ܡܝ] des choses non rationnelles, ils méprisent le Seigneur » (traduction d'après Williams 1928, p. 345). La question sous-jacente était, apparemment, la façon de lire le ܡܝ dans ܕܥܝܢ ܒܝ ܕܨܦܝܘ. Fallait-il lire avec *ptoho (mān)* comme dans tous les manuscrits massorétiques syro-occidentaux ou devrait-on lire le *mem-nun* avec un *zqopho (man)* comme dans la massore orientale et dans de nombreux manuscrits bibliques syro-orientaux ? Par conséquent, la leçon était-elle christologique (« ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ») ou clairement non-christologique (« ils regarderont ce qu'ils ont transpercé ») ?

les scribes babyloniens et assyriens du VIIIe au IIe siècle avant notre ère ont fourni des explications supplémentaires dans leur effort pour préserver ces textes classiques quand ils étaient menacés, dans le monde dynamique du Xe siècle de l'ère chrétienne des scribes de langue syriaque ont annexé des signes spécialisés à des échantillons de la Peshitta et d'autres écrits dans le but de préserver ces lectures traditionnelles syriaques. Par conséquent, ce que Eckart Frahm écrivait au sujet des commentaires sur les textes babyloniens et assyriens peut se vérifier également pour la formation de la massore syriaque : « Séparés physiquement des textes qu'ils interprétent, ces commentaires [...] expliquent les textes culturels ayant un statut canonique ou semi-canonique à l'intérieur d'un cadre bien défini d'opérations herméneutiques. »[43]

Bibliographie

Balzaretti 1997 : Claudio Balzaretti, « Ancient Treatises on Syriac Homonyms », *Oriens Christianus* 81, p. 73-81.

Brock & Van Rompay 2014 : Sebastian Brock & Luc Van Rompay, *Catalogue of the Syriac Manuscript Fragments in the Library of Deir Al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 227).

Coakley 2011 : James Coakley, « When were the Five Greek Vowel-Signs Introduced into Syriac Writing? », *Journal of Semitic Studies* 56, p. 307-325.

Dagron 1976 : Gilbert Dagron, « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe au XIe siècle : l'immigration syrienne », *Travaux et Mémoires* 6, p. 177-216.

Dolabani 1994 : Filoksinos Yohanna Dolabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, Damas.

Emerton 1959 : John Emerton, *The Peshitta of the Wisdom of Solomon*, Leiden.

Frahm 2011 : Eckart Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation*, Münster.

Juckel 2006 : Andreas Juckel, « The "Syriac Masora" and the New Testament Peshitta », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy*, Leiden.

Juckel 2011 : Andreas Juckel, art. « Masora », dans S. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway.

Kiraz 2015 : George Kiraz, *The Syriac Dot: A Short History*, Piscataway.

Klamroth 1878 : Martin Klamroth, *Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in Actus Apostolorum et Epistulas Catholicas adnotationes*, Göttingen (PhD Diss.).

Loopstra 2011 : Jonathan Loopstra, « Jacob of Edessa and Patristic Collections in the "Syriac Masora": Some Soundings », dans D. Bumazhnov & H. R. Seeliger (éds), *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 62), p. 257-268.

43. Frahm 2011, p. 3 : « Physically separate from the texts they interpret, these commentaries [...] explain cultural texts of canonical or semi-canonical status within a well-defined framework of hermeneutical operations. »

LOOPSTRA 2014-2015 : Jonathan LOOPSTRA, *An East Syriac Manuscript of the Syriac Masora*, 2 vol., Piscataway.

LOOPSTRA (à paraître) : Jonathan LOOPSTRA, « Lire la Bible avec Taḥtāyā da-Tlātā », dans *Perspectives on Syriac Linguistics: Colloquia of the International Syriac Language Project St. Petersburg*, Piscataway.

MARTIN 1869 : Jean Pierre Paulin MARTIN, « Tradition karkaphienne, ou la massore chez les Syriens », *Journal asiatique* 6, 14, p. 245-379.

MARTIN 1875 : Jean Pierre Paulin MARTIN, « Histoire de la ponctuation ou de la massore chez les Syriens », *Journal asiatique* 7, 5, p. 81-208.

MINGANA 1933 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. 1, Cambridge.

MOBERG 1928 : Axel MOBERG, *Eine syrische Masora-Handschrift in der Universitäts-Bibliothek zu Lund*, Lund.

SEGAL 1953 : Judah SEGAL, *The Diacritical Point and the Accents in Syriac*, London.

SIEGEL 1928 : Julius SIEGEL, *The Scholia of Bar Hebraeus on the Book of Psalms*, Chicago, PhD Diss.

VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament*, Stockholm (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6).

WEINGARTEN 1887 : Lasser WEINGARTEN, *Die syrische Massora nach Bar-Hebraeus. Der Pentateuch*, Halle an der Salle.

WILLIAMS 1928 : Milton WILLIAMS, *The Quotations in the Scholia of BarHebraeus*, Unpublished PhD dissertation, University of Chicago.

WRIGHT 1870 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Library, acquired since the year 1838*, 3 vol., London.

Annexe A – Liste des manuscrits massorétiques de la Peshitta du Nouveau Testament

1) massore syro-orientale

• ܡܣܘܪܬܐ ܡܫܬܥܐ ܒܠܫܢ ܣܘܪܝܐ
9m1 British Library Add. 12 138 (f. 1v)

massore syro-occidentale

2) Listes massorétiques indépendantes

• ܡܫܬܥܐ ܟܬܒܐ
12m2 British Library Add. 14 684 (XIIIe s.) (NT et massore patristique)

3) massore syro-occidentale standard

• ܡܢܝܢ ܣܘܪܝܐ ܡܫܬܥܐ ܟܬܒܐ
10m1 British Library Add. 12 178 (IXe/Xe s.)
• ܡܣܘܪܬܐ ܡܣܘܪܝܢ ܒܗ ܡܫܘܐ ܡܣܟܢܝܬ ܡܣܘܪܬܐ ܡܫܬܥܐ ܟܬܒܐ
10m3 Vat. sir. 152 (daté de 980)
11m1 Damas Patr. Syr. Orth. 7/16 (daté de 1004) / Chicago (daté de 1929, copie)
11m4 Mossoul 16 (daté de 1014) / 11m7 Vat. Borgia sir. 117 (daté de 1868, copie)
11m2 British Library Add. 7183 (daté de 1031-1034)
Damas, Patr. Syr. Orth. 12/22 (XIe s.)
Jérusalem, Mon. St-Marc Syr. 1 (Baumstark) / 42 (Dolabani) (XVIe/XVIIe s.)
• Page de titre manquante
11m3 Deir es-Surian 14 (X^e-XIe s.)
11m6 Rome, Barberini Orient. 118 (*ca* 1000)
• ܟܬܒܐ ܡܫܘܐ ܡܣܟܢܝܬ ܡܣܘܪܬܐ ܡܫܬܥܐ ܟܬܒܐ
11m5 Paris, Bibliothèque nationale syr. 64 (XIe s.)
• ܟܬܒܐ ܟܡܝܢ ܕܥܒܕ ܒܟܬܒܐ ܕܫܬܩ ܒܗ ܡܫܘܐ ܡܣܟܢܝܬ ܟܬܒ ܣܘܪܝܐ ܟܬܒܐ
13m1 Lund, University Library Medeltidshandskrift 58 (daté de 1204-1205)

Annexe B – Catégories des manuscrits massorétiques pour Ac 1, 1-9 (début des sélections du Nouveau Testament)

Les textes surlignés contiennent des gloses additionnelles dans les manuscrits, listés en Annexe D
(E-S = syro-oriental ; W-S = syro-occidental ; Cat = Catégorie)

	E-S MS	W-S Cat 1	W-S Cat 2		
	BL Add. 12 138	BL Add. 14 684	BL Add. 12 178	Vat. sir. 152	BL Add. 7183
1, 1	ܡܠܦܢܝܐ ܐܢ ܒܟܒܐ ܡܪܡܪ ܡܟܒܐ ܠܗ ܡܠܡ ܡܠܡ ܕܥܒܕ ܐܝ ܕܥ; ܕܥ ܡܠܡ ܡܠܡ ܠܡܕܡ ܡܠܡܠܐ ܕܡܕ ܠܡܫܥ		ܐܢ ܒܟܒܐ ܡܪܡܪ ܡܟܒܐ ܡܠܡ ܡܠܡ ܠܗ ܡܠܦܢܝܐ ܠܡܕܡ ܡܫܥ ܥܒܕ ܐܝ ܕܥ; ܕܥ ܡܠܡ ܡܠܡ ܠܡܕܡ	ܐܢ ܒܟܒܐ ܡܪܡܪ ܡܟܒܐ ܡܠܡ ܡܠܡ ܠܗ ܡܠܦܢܝܐ ܠܡܕܡ ܡܫܥ ܥܒܕ ܐܝ ܕܥ; ܕܥ ܡܠܡ ܡܠܡ ܠܡܕܡ	ܒܟܒܐ ܡܪܡܪ ܡܟܒܐ ܐܢ ܡܠܦܢܝܐ ܠܗ ܡܠܡ ܡܠܡ ܕܥ; ܕܥ ܐܝ ܠܡܕܡ ܡܠܡ ܠܡܕܡ
1, 2	ܡܫܡܥ ܠܥܠ ܥܡ ܥܡܐ ܐܒܐ ܒܝ ܡܠܡ ܡܕܝܢܐ ܡܫܘܐ ܡܟܝ		ܡܠܡ ܡܫܡ ܡܐ ܡܟܘܠ ܡܟܝ ܠܡܫܡ ܥܠ ܥܡ ܥܡܐ ܐܒܐ ܒܝ	ܡܠܡ ܡܫܡ ܡܐ ܡܟܘܠ ܡܟܝ ܠܡܫܡ ܥܠ ܥܡ ܥܡܐ ܐܒܐ ܒܝ	ܥܡܐ ܡܠܡ. ܐܡܪ
1, 3	ܐ ܕ ܡܥܒ ܥܡܠ ;ܐܡ ܒܪ ܥܡ ܡܒܪܟܡ ܡܒܕܟ ܐܒ ܐܒܐ ܒܝ ܡܡ ܡܫܒܐ ܕ ܡܝܢ ܡܝܢ ܡܠܡ; ܡܒܕܟ ܠܗ ܒܝ ܥܡ ܥܡ		ܡܝܢ ܡܝܢ	ܡܝܢ ܡܝܢ	ܡܝܢ ܡܝܢ
1, 4	ܠ ܠܥ ܥܡ ;ܡܝ ܥܡ ܥܡ ܥܡ		ܥܡ ܡܫܠ ܥܡ ܠܥ ܥܡ ܥܡ ܠ ܠܥ ;ܡܝ ܥܡ ܥܡ	ܥܡ ܡܫܠ ܥܡ ܠܥ ܥܡ ܥܡ ܠ ܠܥ ;ܡܝ ܥܡ ܥܡ	ܥܡ. ܥܡ ;ܡܝ
1, 5	ܡܕ;ܡ ܡܫܘܐ ;ܡܒܕ ;ܥܡ	;ܡܒܕ	;ܥܡ ܡܟܝ ܒܒܕ ܡܫܡ ;ܡ ;ܡܒܕ ;ܡܕ;ܡ ܡܫܘܐ ;ܡܒܕ	;ܥܡ ܡܟܝ ܒܒܕ ܡܫܡ ;ܡ ;ܡܒܕ ;ܡܕ;ܡ ܡܫܘܐ ;ܡܒܕ	;ܡܒܕ. ;ܡ
1, 6	;ܥܡ ܡܟܝ ܡܒ ܡܫܡ ;ܡ ܒܝ ;ܡ ;ܡ ;ܡ

Annexe C – Sélection de passages des évangiles qui divergent de la leçon commune de la Peshitta (PGw : Pusey-Gwilliam 1901) (n/a = non attesté)

			W-S Category 2			
	PGw	E-S BL Add. 12 138	Dam. syr. 7/16	Par. syr. 64	Vat. sir. 152	Dam. syr. 12/22
Mt 1, 24	ܡܠܟܬܗ	ܡܠܟܬܗ	ܡܠܟܬܗ	ܡܠܟܬܗ	ܡܠܟܬܗ	ܡܠܟܬܗ
Mt 4, 4	ܫܪܐ	n/a	ܫܪܐ	ܫܪܐ	ܫܪܐ	ܫܪܐ
Mt 6, 20	ܠܐ ܦܠܥܝܢ ܠܗܘܢ ܒܫܡܝܐ	n/a	ܦܠܥܝܢ ܗ ܒܫܡܝܐ	ܦܠܥܝܢ ܗ ܒܫܡܝܐ	ܦܠܥܝܢ ܗ ܒܫܡܝܐ	ܦܠܥܝܢ ܗ ܒܫܡܝܐ
Mt 7, 6	ܕܬ ܒܫܡܗ	n/a	ܕܬ ܒܫܡܗ	ܕܬ ܒܫܡܗ	ܕܬ ܒܫܡܗ	ܕܬ ܒܫܡܗ
Mt 8, 4	ܡܨܝܐ	n/a	ܡܨܝܐ	ܡܨܝܐ	ܡܨܝܐ	ܡܨܝܐ
Mt 9, 28	Om.	n/a	ܥܒܕ	ܥܒܕ	ܥܒܕ	ܥܒܕ
Mc 1, 40	ܟܪܟ	ܟܪܟ	ܟܪܟ ܟܪܟ	ܟܪܟ	ܟܪܟ ܟܪܟ	ܟܪܟ
Mc 1, 45	Om.	Om.	ܥܒܕ	ܥܒܕ	ܥܒܕ	ܥܒܕ
Mc 10, 52	ܐܡܪ	n/a	ܐܠ	ܐܠ	ܐܠ	ܐܠ
Mc 14, 54	ܕܣܕܪܐ	n/a	ܫܥܐ	ܫܥܐ	ܫܥܐ	ܫܥܐ
Mc 14, 72	ܥܒܕ	n/a	ܙܒܢ	ܙܒܢ	n/a	ܙܒܢ
Lc 4, 4	ܫܪܐ	n/a	ܫܪܐ	ܫܪܐ	ܫܪܐ	ܫܪܐ
Jn 4, 42	ܥܠܡ	n/a	ܡܪܝ	ܡܪܝ	ܡܪܝ	ܡܪܝ
Jn 11, 51	ܫܢܐ ܕܝ	ܫܢܐ	ܫܢܐ ܕܝ ܟܗܢܐ	ܡܟܘ ܫܢܐ	ܡܟܘ ܫܢܐ	ܡܟܘ ܕ ܫܢܐ
Jn 11, 57	ܦܩܥ	ܦܩܥ	ܗܦܟ	ܗܦܟ	ܗܦܟ	ܗܦܟ
Jn 20, 16	ܐܡܪ	ܐܡܪ	ܡܪܢܝ	ܡܪܢܝ	ܡܪܝ	ܡܪܝ

Annexe D – Gloses en Ac 1, 6 – 8, 27

Réf.	BL Add. 12178	Vat. sir. 152	Dam. syr. 7/16	Mossoul 16	Dam. syr. 12/22	Par. syr. 64
Ac 1, 6 texte		ܩܝܡܐ	ܩܝܡܐ	ܩܝܡܐ	ܩܝܡܐ	ܩܝܡܐ
glose	ܠܟ ܡܪܢ	ܠܟ ܡܪܝ	ܡ ܡܪܝ	ܠܡܪܢ ܡܪܢ	ܠܟ ܡܪܝ	ܠܟ ܡܪܝ
Ac 1, 9 texte		ܒܥܝܢܗ		ܒܥܝܢܗ	ܒܥܝܢܗ	
glose	ܒܥܝܢܗ ܕܡܪܢ	ܒܥܝܢܗ ܠܟ		ܒܥܝܢܗ ܠܟ	ܒܥܝܢܗ ܠܟ	

E-S BL Add 12138	Barhebraeus accepté	Barhebraeus refusé
ܡܪܝ	ܩܝܡܐ	(E-S) ܡܪܝ
	ܒܥܝܢܗ	

Annexe E – Variantes en Lc 3, 24 et Ac 1, 13

Lc 3, 24	1re généalogie Lc 3, 24	Dam. 12/22	2e généalogie Lc 3, 24
τοῦ Ματθὰτ	ܕ ܡܬܝ.		ܕ ܡܬܝ.
τοῦ Λευεὶ	ܕ ܠܘܝ.	ܥܠܡ	ܕ ܠܘܝ.
τοῦ Μελχεὶ	ܕ ܡܠܟܝ.	ܡܢܡܣܐ	ܕ ܡܠܟܝ.
τοῦ Ἰανναὶ	ܕ ܝܢܝ.		ܕ ܝܢܝ.
τοῦ Ἰωσὴφ	ܕ ܝܘܣܦ.		ܕ ܝܘܣܦ.

Ac 1, 13	BL Add. 12178 et Vat. sir. 152	Tous les autres mss
καὶ Ἰάκωβος	ܘܝܥܩܘܒ	ܘܝܥܩܘܒ
καὶ Ἀνδρέας,	ܘܐܢܕܪܐܘܣ	ܘܐܢܕܪܐܘܣ
Φίλιππος	ܘܦܝܠܦܘܣ	ܘܦܝܠܦܘܣ
καὶ Θωμᾶς,	ܘܬܐܘܡܐ	[ ]
Βαρθολομαῖος	ܘܒܪܬܠܡܝ	ܒܪܬܠ̈ܡܝ
καὶ Μαθθαῖος	ܘܡܬܬܝܐ	ܡܬܬܝܐ

La lecture liturgique du Nouveau Testament dans les Églises syriaques

Gerard Rouwhorst
Université de Tilburg, Pays-Bas

La lecture liturgique de la Bible dans les Églises syriaques constitue un domaine de recherche qui a été très peu étudié et reste encore en grande partie à défricher. Une des raisons principales en est que les syriacisants qui se sont occupés de la Bible dans les Églises syriaques se sont surtout intéressés au *texte* de la Bible, aux différentes versions (Peshitta, Vieille syriaque, *Diatessaron*, Harqléenne, Hexaples) et à leurs variantes textuelles, mais beaucoup moins aux cadres rituels dans lesquels ces versions ont fonctionné. Pour cette question, on en est réduit aux travaux d'un petit nombre de pionniers parmi lesquels Francis Burkitt[1] et Anton Baumstark[2] prennent place au premier rang. Surtout les ouvrages de ce dernier intitulés *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* et *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* demeurent des mines presque inépuisables d'informations et de données souvent très détaillées. De plus, grâce à sa connaissance unique et inégalée – au moins en son temps – des sources et de la littérature syriaques et des différentes traditions liturgiques syriaques et non-syriaques, ce grand orientaliste était capable de situer ces données dans un cadre plus englobant, de formuler des hypothèses intéressantes, d'établir des rapports entre les données et les traditions. Néanmoins, depuis la parution des études fondamentales de Baumstark et de Burkitt, presque un siècle a passé. Ce qui est encore plus important à noter, c'est que les moyens dont disposait surtout Baumstark étaient assez réduits[3]. Pour la reconstruction des systèmes de lecture, il était dépendant des rares éditions de sources qui existaient en son temps

1. Burkitt 1923.
2. Baumstark 1910 et 1921.
3. Cf. Rouwhorst 2018.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 203-218.

et des données fournies par les catalogues des grandes collections des manuscrits auxquels, en règle générale, il n'avait pas un accès direct. Il n'avait pas la possibilité de les étudier sur place ni de commander des microfilms.

Il y a encore une deuxième difficulté qu'il convient de signaler : la complexité et la grande variété des traditions liturgiques et des sources. C'est surtout la grande diversité des traditions qui a souvent été sous-estimée. Dans plusieurs introductions aux liturgies orientales on trouve des présentations globales des systèmes de lectures syriaques. Pour certaines époques et traditions, les schèmes présentés sont plus ou moins valables – j'y reviendrai –, mais dans beaucoup d'autres il y a lieu de se méfier parce qu'ils risquent de suggérer une uniformité inexistante ou pour le moins une trop grande diversité[4]. Un autre élément qui complique les choses, c'est la variété des sources et des types de sources. Pour la reconstruction et l'étude des systèmes de lecture liturgiques, on est dépendant de plusieurs types de sources à caractères très différents : notices de péricopes et listes de leçons bibliques dans des manuscrits bibliques ; lectionnaires ; autres livres liturgiques. Enfin, il y a un troisième problème. Pour une partie considérable des sources importantes, il n'existe ni édition scientifique critique ni description complète et détaillée. Elles ne sont accessibles que par une consultation directe des manuscrits. On rencontre ces problèmes en étudiant la lecture liturgique de la Bible en général, mais en particulier aussi quand on se concentre sur la lecture du Nouveau Testament.

Les traditions liturgiques et les systèmes de lecture de la Bible syriaques

Je voudrais commencer par faire quelques remarques d'ordre général sur les relations entre les traditions liturgiques qui utilisent – ou ont utilisé pendant une très longue période – le syriaque comme langue liturgique. Dans les introductions aux liturgies orientales, on peut en général lire qu'il y a deux traditions liturgiques principales, dites syro-orientale et syro-occidentale, la première étant suivie par les Églises « nestorienne » ou « Église de l'Orient » et chaldéenne et la seconde par les Églises syro-orthodoxes, y compris celles des syro-malankares en Inde. En suivant ce schème, la tradition maronite est considérée comme un

4. Cf. pour cette question Macomber 1973 ; Rouwhorst 2018.

rameau de la tradition syro-occidentale[5]. En outre, il a longtemps existé une forte tendance à faire remonter les origines du rite syro-oriental aux traditions liturgiques des Églises syriaques, en particulier de celles d'Édesse, et à suggérer que le rite syro-occidental plongerait ses racines dans les communautés chrétiennes (à l'origine en majorité grécophones) d'Antioche ou des alentours. Ce schème reste valable et fondé jusqu'à un certain point, en ce sens que les communautés vivant dans les régions « orientales » et « occidentales » ont peu à peu développé leurs propres traditions. Mais il devient très problématique à partir du moment où il suggérerait que déjà à une époque assez ancienne, disons dans les six premiers siècles, deux traditions plus ou moins distinctes auraient existé, chacune ayant ses racines dans une région différente. À la base des études que j'ai menées au fil des ans, je suis arrivé à la conclusion qu'avant le VII[e] siècle il existait partout dans les régions où les chrétiens parlaient le syriaque une grande diversité de pratiques liturgiques locales qui étaient en outre rudimentaires, flexibles et en train de se développer[6]. Cela a changé au moment où le patriarche Isho'yab III (mort en l'an 659) a inauguré dans l'Église de l'Orient une réforme liturgique qui a abouti à une homogénéisation jusqu'alors inconnue dans les Églises syriaques (comme du reste aussi dans les autres Églises orientales et occidentales)[7]. Une telle homogénéisation n'a jamais eu lieu dans la tradition occidentale, soit qu'on n'ait pas essayé de la réaliser soit que des tentatives de le faire n'aient jamais réussi. La diversité des traditions locales qui était typique des six premiers siècles a continué à exister dans les traditions occidentales au moins jusqu'à la fin du Moyen Âge. On retrouve cette différence entre ces deux traditions orientale et occidentale dans plusieurs domaines de la liturgie, par exemple dans le nombre d'anaphores qui sont utilisées – trois en Orient et au moins de l'ordre de soixante-dix dans les régions occidentales –, mais surtout aussi dans l'organisation de l'année liturgique et de la lecture liturgique de la Bible.

Si ces observations sont correctes, on est fondé à distinguer deux périodes principales dans l'histoire des traditions liturgiques syriaques, l'une étant antérieure à la réforme de Isho'yab et l'autre lui étant postérieure. Pour la première période, il n'est pas encore utile de faire une distinction nette entre les régions, par exemple entre Édesse et l'Empire

5. Cf. Dalmais 1980 ; Brock 2011. Pour une évaluation critique de ce schème, surtout de la tendance à considérer la tradition maronite comme une variante du « rite » syro-occidental, voir Macomber 1973.

6. Cf. Rouwhorst 2018.

7. Sur le patriarche Isho'yab III et les réformes liturgiques qu'il réalisa, voir Fiey 1970.

perse ou entre régions orientales ou occidentales. Ce n'est que pour la période après la réforme d'Ishoʿyab qu'on peut distinguer d'une part une tradition orientale – qui est plus ou moins fixée et relativement uniforme – et d'autre part une diversité de traditions occidentales qui ont continué à se développer et n'arriveront qu'assez lentement à trouver une certaine homogénéité.

Vu la complexité des traditions et de leurs évolutions, vu en outre l'état embryonnaire dans lequel se trouve la recherche actuelle, il n'est pas possible de brosser un tableau quelque peu complet et détaillé de l'évolution des systèmes de lecture du Nouveau Testament dans les traditions syriaques avant et après la réforme réalisée par Ishoʿyab III. Je me limiterai dès lors à quelques données de base. Je donnerai une brève présentation des sources qui sont accessibles sans consultation directe des manuscrits[8]. Ensuite je me concentrerai sur les critères qui étaient à la base des choix des péricopes néotestamentaires, et surtout sur leurs liens avec d'autres passages bibliques lus le même jour ou dans la même période, accordant une attention spéciale aux cadres liturgiques dans lesquels ces péricopes figuraient et en particulier aux structures de l'année liturgique.

La période avant la réforme d'Ishoʿyab

Pour la première période nous ne disposons que d'un nombre très réduit de sources. Il s'agit des sources suivantes :

1) Une table de lectures transmise par le ms. British Library Add. 14 528 ; elle a été traduite en anglais par Francis Burkitt[9]. Ce document provient probablement d'Édesse et semble dater du VIe siècle. La table contient les péricopes tant vétérotestamentaires que néotestamentaires pour un nombre de fêtes et périodes de l'année liturgique, à partir de la fête de l'Épiphanie. Pour la plupart des célébrations eucharistiques on trouve deux et parfois trois lectures tirées du Nouveau Testament, l'une étant toujours empruntée aux Épîtres pauliniennes et l'autre aux quatre Évangiles. S'il y a une troisième leçon, elle est tirée soit des Actes des Apôtres soit d'une des Grandes Épîtres catholiques. Il est intéressant de noter que la source laisse parfois le choix entre deux péricopes. Cela s'explique probablement par le fait que le compilateur connaissait deux ou parfois trois pratiques différentes, mais ne voulait pas imposer l'une ou l'autre de ces traditions.

2) Les indications de péricopes qu'on trouve dans un grand nombre de manuscrits contenant les quatre Évangiles (tétraévangiles) et les Épîtres

8. Cf. pour ces sources également Rouwhorst 1996.

9. Burkitt 1923.

pauliniennes qui ont été insérées dans le texte par les scribes eux-mêmes ou, pour le moins, ont été ajoutées dans les marges avant le VIIIe siècle, par le scribe ou par quelqu'un d'autre (cela à l'encontre des indications souvent nombreuses qui datent d'une période plus tardive). Seule une partie de ces notices a été étudiée à fond et a été rendue plus facilement accessible par des publications. Il s'agit des manuscrits suivants :

- le ms. Vaticanus syriaque 12 (Édesse, daté de 548). Tétraévangile[10] ;
- le ms. Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. I.56 (daté de 586), le fameux codex Rabbula. Tétraévangile[11] ;
- le ms. Berlin, Königliche Bibliothek, Philipps 1388 (des environs de 500). Tétraévangile[12] ;
- un ms. provenant de la collection du patriarche Rahmani (V^e^ ou VIe siècle). Tétraévangile[13] ;
- plusieurs manuscrits se trouvant à Londres dans la British Library qui contiennent les textes complets ou incomplets d'Évangiles (tous ou seulement un ou deux) et dont les données liturgiques ont été réunies par Burkitt dans un index ajouté à sa traduction du BL Add. 14 528. Il s'agit des manuscrits suivants : BL Add. 12 140, Add. 14 449, Add. 14 450, Add. 14 457, Add. 14 464, Add. 17 113, Add. 17 115, Add. 17 116 et Add. 17 117. Burkitt donne en outre les données fournies par le ms. Oxford Bodl. Dawkins 3 et celles du Vat. sir. 12 (déjà mentionné)[14] ;
- quelques manuscrits contenant les Épîtres pauliniennes dont les données ont été également réunies par Burkitt. Il s'agit des manuscrits suivants : BL Add. 14 475, Add. 14 476, Add. 14 477, Add. 14 481 et Add. 17 122[15]. On trouve également des indications liturgiques dans un manuscrit qui est conservé à Saint-Pétersbourg (Bibliothèque publique N. s., n° 3) et qui date du Ve ou VIe siècle[16] ;
- quatre manuscrits contenant les Actes des Apôtres et les trois Grandes Épîtres catholiques dont les données ont également été réunies par

10. Assemani 1758, p. 27-35. Cf. Baumstark 1897, p. 48-49 ; Baumstark 1910, p. 36-37 ; Beissel 1907, p. 52 et suiv.
11. Pour les notices de péricopes, voir Merk 1913.
12. Sachau 1899. Cf. Allgeier 1916.
13. Voir Ruecker 1918.
14. Burkitt 1923, p. 31-34.
15. Burkitt 1923, p. 35-36.
16. Pigoulewski 1937, p. 397-400. Cf. Rouwhorst 1996, p. 120.

Burkitt, à savoir les mss BL Add. 17 121 (qui contient un index de lectures à la fin), Add. 17 120 et Add. 14 472[17] ;

• des textes liturgiques, surtout des homélies et des hymnes, composées par des auteurs syriaques (notamment Éphrem, Jacques de Saroug, Narsaï) pour des fêtes et des jours de commémoraison.

Bien que ces manuscrits ne représentent qu'une partie de tout ce qu'on peut trouver dans les collections des bibliothèques d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Orient, ils permettent malgré tout de faire quelques observations d'ordre général. Comme on pourrait s'y attendre, ces sources témoignent d'une tendance à associer certaines péricopes à certaines fêtes et périodes durant l'année. Il faut toutefois constater qu'on ne trouve des péricopes que pour une partie très réduite de l'année, c'est-à-dire pour les plus grandes fêtes (notamment Noël, Épiphanie [6 janvier], Pâques, Ascension, Pentecôte), pour le Carême, pour la Semaine Sainte et pour la première semaine après Pâques (mais pas pour les dimanches et les jours du reste de la période connue ailleurs comme la Cinquantaine). On ne sait donc pas ce qui était lu pendant le reste de l'année. Tout fait présumer qu'il n'existait pas de tradition fixée pour la lecture liturgique de la Bible dans ces longues périodes qui n'avaient pas un caractère spécifique. Du reste, en comparant les leçons liturgiques indiquées pour les fêtes et les périodes qui s'étaient déjà formées, on trouve pas mal de variantes parmi les manuscrits, ce qui montre que même pour ces périodes et jours il existait encore une grande flexibilité sur ce point. Cela concorde aussi avec le caractère des sources : une liste offrant au choix plusieurs possibilités (BL Add. 14 528) et des notes dans des manuscrits bibliques, mais pas de lectionnaires, et certainement pas de livres liturgiques proprement dits.

Le développement de l'année liturgique dans les traditions syro-orientale et syro-occidentale à partir du VIIe siècle

La lecture liturgique de la Bible est indissociablement liée au cadre liturgique dans lequel les textes choisis sont lus, et en particulier à l'évolution de l'année liturgique. À ce sujet il est important de noter qu'à partir du VIIe siècle, cette année liturgique des Églises syriaques a subi une évolution accélérée. On peut observer notamment deux phénomènes : d'une part une augmentation continue du nombre de jours de fêtes et de périodes consacrés à la commémoraison d'événements bibliques, de saints, etc., et d'autre part une tendance croissante à fixer les traditions

17. Burkitt 1923, p. 37-38.

qui s'étaient graduellement développées et à leur attribuer une place fixe dans le cycle annuel. Cela vaut pour les deux traditions liturgiques syriaques, tant orientale qu'occidentale. Toutefois le processus s'y est déroulé différemment.

L'événement le plus marquant dans l'évolution du cycle annuel syro-oriental, qui a laissé une empreinte profonde et durable sur son développement postérieur jusqu'à aujourd'hui, est l'organisation qui a eu lieu au septième siècle et qui presque certainement a été inaugurée par le patriarche Isho'yab. Le trait le plus caractéristique de l'année réorganisée – qui se trouve à la base de tous les manuscrits et de toutes les sources imprimées – est la subdivision de l'année liturgique en neuf périodes de sept semaines (quelques adaptations de cet idéal ont été inévitables), à savoir : le temps de l'Annonciation et de la Nativité qui comprend quatre dimanches avant Noël (Avent), la fête de Noël et deux dimanches après Noël ; la période de l'Épiphanie (le nombre des semaines varie et est dépendant de la date de Pâques) ; le Carême, appelé le « grand jeûne » qui comprend aussi la Semaine Sainte ; le temps de la Résurrection qui va du dimanche de Pâques jusqu'à la fête de Pentecôte ; la période dite « des Apôtres » qui coïncide avec le jeûne des Apôtres et fait suite à la fête de Pentecôte ; le temps de l'Été ; la période d'Élie qui dure jusqu'à la fête de l'Exaltation de la Croix (14 septembre) et est suivie de la période de Moïse et finalement le temps de la Dédicace de l'Église (seulement 4 semaines)[18]. Une autre caractéristique unique du cycle annuel syro-oriental est le caractère très sobre du sanctoral qui ne comprend qu'un nombre réduit de fêtes consacrées à la commémoraison de saints (en grande partie des martyrs).

L'évolution du cycle annuel syro-occidental s'est déroulée d'une manière différente. Ce cycle n'a jamais fait l'objet d'une réforme systématique, mais il s'est développé d'une manière naturelle[19]. Cela signifie d'une part qu'il ne connaît pas la subdivision systématique en période de sept semaines (théoriquement). Comme c'est le cas dans toutes les familles, on peut y distinguer certaines périodes. Sans parler du Carême dont les origines remontent au IVe siècle et d'une structuration plus développée de la période entre le dimanche après Pâques et la fête de la Pentecôte, on peut constater que s'est formée une période de l'Annonciation et de Noël qui ressemble à celle du cycle syro-oriental. On perçoit aussi des tentatives de subdiviser la longue période qui va du dimanche de Pentecôte jusqu'à ce qu'on appelle dans la liturgie romaine l'Avent (dimanches avant

18. Cf. Mateos 1972 ; Cassingena-Trévedy 2006, p. 25-36.

19. Baumstark 1910 reste toujours un ouvrage de référence important (voir surtout p. 159-288).

Noël). Ainsi les dimanches de cette longue période sont groupés dans les manuscrits en séries, mais les subdivisions sont basées sur des principes très variables. Dans certains manuscrits on connaît des groupes de douze dimanches dits « après Pentecôte » (après le douzième dimanche, on recommence derechef avec le premier). Les séries qu'on rencontre dans d'autres manuscrits sont comptées à partir de certaines fêtes fixes, telles que la fête de la Transfiguration (6 août), la Dormition de la Vierge (15 août), l'Exaltation de la Croix (14 septembre). Tout cela montre l'existence d'une grande variété de traditions locales. Cela vaut en particulier aussi pour le sanctoral qui, peut-on ajouter, a continué à se développer plus longtemps et plus largement que dans la tradition syro-orientale.

Les différentes façons dont s'est développée l'année liturgique dans les deux traditions se reflètent clairement dans les systèmes de lecture liturgique de la Bible, non seulement en ce sens que la structure et le contenu différents des deux cycles annuels exigeaient le choix de péricopes appropriées aux fêtes et périodes de chacune des deux traditions. Ce qui n'est pas moins frappant c'est qu'ici de nouveau l'uniformité de l'une contraste avec la plus grande multiformité et la flexibilité de l'autre.

Les systèmes de lecture syro-orientaux

Pour l'étude des systèmes de lecture liturgique de la Bible après le septième siècle, nous disposons surtout de deux types de sources dont les plus anciennes datent du IXe-Xe siècle : 1) des lectionnaires, à savoir des évangéliaires et des lectionnaires contenant les Épîtres pauliniennes[20] et 2) des manuscrits contenant le *Ḥudra*, le livre principal syro-oriental, qui donne en certains cas des listes de péricopes[21]. On peut y ajouter les différents témoins de la *Gannat Bussame* (« Jardin des délices »), commentaire nestorien des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament datant du Xe siècle[22].

Déjà le caractère de ces sources, surtout l'existence de lectionnaires, suggère que les systèmes de lecture ont été considérablement fixés et homogénéisés. Les lectionnaires sont très pratiques : à la différence des manuscrits bibliques contenant des indications liturgiques, on ne doit pas feuilleter ou tourner des pages pour trouver la leçon requise pour une certaine fête ou période de l'année. Mais contrairement à ces manuscrits

20. Liste complète de tous les lectionnaires manuscrits et imprimés dans KANNOOKADAN 1991, p. 10-22.

21. Pour une liste des manuscrits qui contiennent ce livre, voir MACOMBER 1970.

22. Pour une liste des péricopes indiquées dans cette source, voir VOSTÉ 1928.

bibliques, ils n'offrent pas la possibilité de s'écarter du schème prévu, traditionnel.

Tout cela est largement confirmé par le contenu des manuscrits (lectionnaires et *Ḥudre*) dont les données ont été réunies et publiées par Anton Baumstark[23], William Macomber[24] et Pauly Kannookadan[25]. Dans les manuscrits, on trouve quatre systèmes de lectures, ceux du couvent supérieur de Mossoul, de Mossoul, de Beth Abe et celui de la cathédrale de Kokhe (près de Bagdad). Ce qui ressort immédiatement de ces manuscrits, ce sont les étroites ressemblances qui existent entre eux. Les trois derniers sont pratiquement identiques et le système du couvent supérieur de Mossoul est très proche des trois autres. Il paraît évident que ce sont des variantes d'un même modèle de base qui doit remonter à la période du patriarche Isho'yab III.

En fait, on trouve dans tous les manuscrits les textes entiers de toutes les péricopes pour toute l'année liturgique, répartis en « semaines », c'est-à-dire en périodes de sept semaines (théoriquement), répartition qui doit avoir été introduite par le patriarche Isho'yab III. En outre, on est frappé par l'homogénéité des systèmes de lecture, des choix de leçons.

À part certaines différences et variantes, les quatre traditions s'accordent sur un nombre de points essentiels[26]. En règle générale, les manuscrits fournissent deux péricopes néotestamentaires, l'une étant empruntée aux Épîtres pauliniennes et l'autre aux Évangiles. Parfois il y a aussi une leçon des Actes des Apôtres. On ne lit jamais une péricope des Épîtres catholiques – même pas des trois Grandes Épîtres – ni de l'Apocalypse de Jean. Ensuite on n'utilise que la Peshitta et, à quelques exceptions près, toutes les péricopes choisies sont destinées à la célébration de l'Eucharistie (en règle générale il n'y a pas de lectures bibliques dans la « liturgie des Heures », sauf parfois pendant la Semaine Sainte). Autre caractéristique très remarquable qui avait déjà été signalée par Baumstark : les manuscrits donnent pour certaines périodes de l'année une lecture continue ou semi-continue de livres néotestamentaires – ou de parties de ces livres[27]. C'est par exemple le cas pour le Carême. Dans les deux premières semaines, on lit le Sermon sur la Montagne selon l'Évangile de Matthieu, et les péricopes évangéliques qui sont lues entre le quatrième

23. Baumstark 1921.

24. Macomber 1967.

25. Kannookadan 1991.

26. On trouve des listes complètes – avec les variantes dans les quatre systèmes – dans Kannookadan 1991.

27. Baumstark 1921, p. 19-30.

dimanche et le mercredi de la Semaine Sainte suivent, avec une certaine liberté (surtout dans le système de la cathédrale de Kokhe), les chapitres 5 à 11 de l'Évangile de Jean. Les deux pratiques ont certainement des racines anciennes parce qu'on en trouve déjà des éléments dans le BL Add. 14 528 et dans les notices de péricopes dans les tétraévangiles les plus anciens. En outre, on lit dans cette période une grande partie de l'Épître de Paul aux Romains, usage déjà attesté par le ms. BL Add. 11 447 (VIe ou VIIe siècle). Pour le temps de l'été on trouve plusieurs exemples d'une lecture en partie continue de la première et de la deuxième Épître aux Corinthiens, des Épîtres aux Thessaloniciens et de celle aux Philippiens.

Les systèmes de lecture syro-occidentaux

Dans les systèmes de lecture du rite syro-occidental, on retrouve la même multiformité et flexibilité qui est caractéristique de l'année liturgique de cette tradition et qui se distingue nettement de l'état bien structuré et relativement homogène de la tradition syro-orientale. Sur ce point aussi, la tradition syro-occidentale a continué – même durant la seconde moitié du Moyen Âge – la situation qui doit avoir existé jusqu'au VIIe siècle partout dans le christianisme syriaque.

Pour se faire une idée de cette multiformité, je donnerai d'abord un relevé des sources (en majorité manuscrites) qui ont été publiées et rendues accessibles par des publications. Il s'agit des documents suivants :

- des tétraévangiles anciens que nous avons déjà mentionnés et dans lesquels, à une époque plus tardive, des indications liturgiques ont été ajoutées dans les marges. Il s'agit notamment du Vaticanus syriacus 12, du codex Rabbula, du ms. syr. Philipps 1388 et du ms. de Rahmani ;
- deux lectionnaires qui ont été conservés dans trois manuscrits du IXe siècle provenant d'un couvent de Ḥarran (les mss BL Add. 14 485, Add. 14 486 et Add. 14 487) qui contiennent des péricopes non-évangéliques (Ancien Testament, Actes des Apôtres, Épîtres pauliniennes, les trois Grandes Épîtres catholiques)[28] ;
- une partie d'un lectionnaire compilé par le patriarche Athanase V (986-1002/3) que renferme le ms. BL Add. 12 139 datant de l'an 999/100. Ce lectionnaire contient les péricopes non-évangéliques (donc aussi celles tirées des Actes des Apôtres et des Épîtres pauliniennes et des trois Grandes Épîtres catholiques) d'une grande partie de l'année liturgique[29] ;

28. HEIMING 1970.

29. WRIGHT 1870, p. 154-159.

• une série d'évangéliaires qui datent des XIIe et XIIIe siècles, à savoir les manuscrits suivants : Paris, BnF syr. 51[30] ; BL Add. 7169[31] ; Add. 7170[32] ; Add. 7171[33] ; Add. 7172[34] ; Berlin, Königliche Bibliothek, Sachau 322[35] ; Oxford, Bodleian Library, Dawkins 50[36] ; et enfin le fragment d'un manuscrit qui se trouve au Rijksmuseum van Oudheden à Leiden[37] ;

• un manuscrit dit « Williams » datant de l'an 1471 qui contient les Actes des Apôtres selon la Peshitta et toutes les Épîtres catholiques (les petites selon la version philoxénienne, les autres écrites selon la Peshitta). Les écrits sont divisés en péricopes avec indications de leur usage liturgique[38] ;

• deux lectionnaires du XVIe siècle provenant de Mardin qui ont été publiés par Arthur Vööbus, celui du monastère de ʿAziza'el[39] et celui de l'église des Quarante martyrs[40] ;

• l'édition du Nouveau Testament qui fut publiée en 1555 à Vienne par Johan Albrecht Widmannsstetter et qui contient de nombreuses indications sur l'usage des péricopes pendant l'année liturgique[41] ;

• le *Fanqith* ou bréviaire festif utilisé par les Syriens catholiques édité à Mossoul de 1886 à 1896 (en sept volumes)[42].

Déjà la forme même de quelques-unes de ces sources est indicatrice de la diversité et de la fluidité des systèmes de lecture liturgique de la Bible.

30. Zotenberg 1874, p. 16-19.

31. Rosen & Forshall 1838, p. 32-37.

32. Rosen & Forshall 1838, p. 37-42.

33. Rosen & Forshall 1838, p. 42-45

34. Rosen & Forshall 1838, p. 45-48.

35. Sachau 1899, p. 32-42.

36. Payne Smith 1864, p. 138-152.

37. Vilders 1986.

38. Hall 1884 ; Rouwhorst 1996, p. 126-128.

39. Éd. Vööbus 1985.

40. Éd. Vööbus 1986.

41. Éd. Widmannsstetter 1555.

42. *Breviarium*. Pour les péricopes indiquées dans cette source, voir Vermeulen 1967 et Chidiac & Khouri-Sarkis 1958 qui les ont mises dans des tableaux, avec des leçons marquées dans quatre autres documents imprimés, à savoir un synaxaire édité par Mgr Benni pour les chrétiens catholiques de Mossoul, les leçons évangéliques et les péricopes des Épîtres prescrites pour la messe dans des lectionnaires composés par Mgr Rahmani, sur la base d'anciennes sources non spécifiées, une liste de péricopes néotestamentaires lues dans l'Église syro-malankare et une liste de péricopes lues par les jacobites de l'Inde. Cf. Rouwhorst 1996, p. 131.

Pour commencer, chacun des deux lectionnaires conservés dans les manuscrits de Ḥarran donne des séries scripturaires pour tous les jours et fêtes durant l'année, mais l'étonnant est qu'ils n'indiquent que très rarement la même péricope pour la même célébration. Comme je l'ai proposé ailleurs, la solution la plus satisfaisante de ce problème est que le compilateur a voulu offrir la possibilité de faire un choix entre deux listes différentes[43]. Un autre signe donc de la fluidité des pratiques.

Ensuite, à la base des sources, on est conduit à soupçonner que la pratique qui consistait à réunir les péricopes évangéliques dans des évangéliaires qui donnent ces textes dans l'ordre de l'année liturgique fut introduite plus tard que dans la tradition orientale. Tandis que dans cette dernière tradition ce type de livre est attesté à partir du IXe/Xe siècle, les plus anciens évangéliaires syro-occidentaux qui ont été conservés ne remontent qu'au XIIe siècle. En théorie, cela pourrait être le fait du hasard. On pourrait s'imaginer que les plus anciens évangéliaires syro-occidentaux se seraient perdus, alors que quelques exemplaires orientaux auraient par hasard été conservés. Ce serait pourtant pure spéculation. Il paraît plus logique de mettre ce fait en rapport avec un autre phénomène remarquable, à savoir le fait qu'à la différence de la tradition orientale, on a dans la tradition occidentale longtemps – au moins jusqu'au XIIe siècle – continué à ajouter des indications liturgiques dans les marges des tétraévangiles. L'explication la plus naturelle de ce phénomène est que l'homogénéisation des coutumes liturgiques n'avait pas encore progressé à tel point que l'usage d'un lectionnaire complet était devenu préférable. Cette hypothèse pourrait sembler être en contradiction avec les lectionnaires de Ḥarran qui contiennent des textes non-évangéliques. Il faut pourtant réaliser que pour les péricopes non-évangéliques la nécessité de réunir les textes tirés d'un grand nombre de livres bibliques dans un seul codex était beaucoup plus urgente que pour les péricopes évangéliques.

La diversité et la flexibilité des pratiques se révèlent surtout quand on compare les différentes sources du point de vue du contenu. Un des manques du livre de Baumstark, qui s'est manifesté depuis sa parution, est que Baumstark a essayé de reconstruire le système de lectures syro-occidental sur la base du seul manuscrit conservé dans le Musée britannique dont il a trouvé une description détaillée dans le catalogue de Wright, le BL Add. 12 139 qui contient le lectionnaire du patriarche Athanase V[44]. Que Baumstark se soit servi de cette méthode est parfaitement compréhensible : il n'avait pas la possibilité de consulter d'autres manuscrits sur place et ne

43. Cf. Rouwhorst 1996, p. 124-125 et Id. 2018.

44. Baumstark 1921, p. 100-130.

disposait pas de microfilms. Il faut d'ailleurs ajouter que Baumstark s'est bien rendu compte du fait que le caractère représentatif de cette source n'était pas assuré. De toute façon, la publication d'autres lectionnaires datant de la seconde moitié du Moyen Âge a clairement montré que le lectionnaire d'Athanase n'était qu'un parmi d'autres en usage dans les églises syro-orthodoxes et que, si on a essayé de l'imposer dans le patriarcat, on n'y a pas totalement réussi[45].

Il est impossible ici de faire une comparaison intégrale et détaillée des données fournies par toutes les sources, même en se limitant à celles qui ont été rendues accessibles par des éditions et d'autres publications. Il faudrait faire une étude approfondie de toutes les lectures indiquées pour les fêtes et les périodes de l'année liturgique. Ailleurs j'ai comparé, à titre d'essai, les péricopes qui sont indiquées dans ces sources pour la fête de l'Épiphanie (6 janvier)[46]. Ici je suis obligé de me borner à quelques observations générales basées sur des exemples choisis un peu au hasard, mais qui donneront au moins une première impression de la complexité de l'état des choses.

Il faut constater tout d'abord que les systèmes de lectures se caractérisent par une multiformité et une flexibilité qui ne sont pas moindres que celles des formes de l'année liturgique auxquelles elles étaient destinées. Je donne comme exemple le ms. Paris syr. 51, un évangéliaire complet qui a été écrit en 1138. Le manuscrit donne des péricopes pour les quatre dimanches avant Noël (Avent), évidemment aussi pour les fêtes de Noël et de l'Épiphanie et pour quelques fêtes concomitantes célébrées entre ces deux fêtes principales. Sont également indiquées un grand nombre de péricopes pour le Carême (dimanches et jours fériés). Il est remarquable qu'on retrouve certains parallèles avec la tradition syro-orientale et avec les sources les plus anciennes, en particulier le BL Add. 14 528 (à noter en particulier la lecture du Sermon sur la Montagne selon Matthieu dans les deux premières semaines). Évidemment on trouve aussi des péricopes classiques pour la Semaine Sainte, mais on est étonné de constater qu'il y a très peu d'indications précises pour le reste de l'année liturgique. Très peu de péricopes sont indiquées pour le temps pascal, entre le dimanche après Pâques et les fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte (sur ce point on observe une différence notable avec la place importante que prend la Cinquantaine dans les traditions de Jérusalem ou dans la tradition byzantine). On se demande quelles péricopes étaient lues. A-t-on laissé le choix aux Églises locales, ou même aux célébrants ? Ce qui est peut-être encore plus étonnant,

45. Rouwhorst 2018.

46. *Ibid.*

c'est qu'on trouve pour les dimanches après la Pentecôte simplement une liste de douze péricopes évangéliques, en conformité avec le système des douze dimanches dont j'ai déjà fait mention. Le nombre de péricopes n'étant pas suffisant pour cette longue période, on se demande ce qu'on lisait après douze semaines. Est-ce qu'on recommençait depuis le début ? À vrai dire on trouve dans d'autres manuscrits des systèmes qui sont destinés à d'autres manières de structurer et de subdiviser la longue période après la fête de la Pentecôte[47], des systèmes qui indiquent pour chaque dimanche une péricope évangélique, mais là encore on trouve une grande variété de coutumes qui étaient dépendantes des différentes façons de répartir cette période.

En dehors de la remarquable diversité en ce qui concerne le choix des péricopes rattachées aux fêtes et aux périodes de l'année liturgique, il y a d'autres différences avec la tradition syro-orientale. Ainsi on a utilisé dans la tradition syro-occidentale d'autres versions du Nouveau Testament que la Peshitta, à savoir la Harqléenne et la Philoxénienne. Comme je l'ai montré ailleurs, contrairement aux systèmes de lectures syro-orientaux, on choisissait aussi des péricopes des Épîtres catholiques, aussi bien des grandes que des petites[48]. Autre différence avec la tradition syro-orientale : la lecture liturgique des Évangiles ne se limitait pas à la célébration eucharistique, mais elle était aussi d'usage dans les offices du soir et du matin (vêpres et matines). Ici encore la diversité est remarquable.

S'il est finalement une chose qui sera devenue claire à la fin de mon exposé, c'est que l'étude des systèmes de lecture syriaques, surtout syro-occidentaux, n'en est qu'à ses débuts. Ce que j'ai présenté ici n'est qu'un résumé succinct de l'état des questions qui inviterait à entreprendre des recherches plus approfondies[49].

47. Sur les différents systèmes de lecture pendant les dimanches de l'été, voir aussi Baumstark 1910, p. 265-273.

48. Rouwhorst 1996.

49. Je me suis décidé à ne pas traiter les systèmes de lecture maronites qui ont été très peu étudiés. Je me limite à mentionner que Chidiac & Khouri-Sarkis 1958 et Vermeulen 1967 donnent les péricopes néotestamentaires indiquées par une table reproduite par le patriarche Tayane (1796-1808). Jean Tabet a publié les péricopes non-évangéliques indiquées dans le ms. Salamanca 2647 de l'an 1242 ad (Tabet 1988). On trouve les péricopes dans la base de données THALES (Thesaurus Antiquorum Lectionariorum Ecclesiae Synagogaeque = www.lectionary.eu). Je n'ai pas pu avoir accès à d'autres sources.

Bibliographie

Lectionnaire du couvent de ʿAzīzā'ēl : Arthur Vööbus (éd.), *The Lectionary of the Monastery of ʿAzīzā'ēl in Ṭūr ʿAbdīn, Mesopotamia*, Leuven, 1985 (CSCO 466).

Lectionnaire du couvent des Quarante Martyrs à Mardin : Arthur Vööbus (éd.), *A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Ṭūr ʿAbdīn*, Leuven 1986 (CSCO 485).

Édition du Nouveau Testament de Widmannstetter : Johan Albrecht Widmannstetter (éd.), *Libri sacrosancti evangelii de Jesu Christo & Domino nostro,* Viennae 1555.

Breviarium : Fanqith des Syriens catholiques : Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum, 7 vol., Mossoul, 1886-1896.

Études modernes

Allgeier 1916 : Arthur Allgeier, « Cod. Syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke », *Oriens Christianus,* n.s. 6, p. 147-152.

Assemani 1758 : Stephanus Evodius & Joseph Simonus Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. 1, 1, 2*, Roma.

Baumstark 1897 : Anton Baumstark, « Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 », *Römische Quartalschrift* 11, p. 31-66.

Baumstark 1910 : Anton Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,* Paderborn (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 3-5) (réimpr. New York – London, 1967).

Baumstark 1921 : Anton Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopen-ordnungen des ersten Jahrtausends im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht*, Münster (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 15) (réimpr. Münster, 1972).

Beissel 1907 : Stephan Beissel, *Die Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches,* Freiburg.

Brock 2011 : Sebastian Brock, « Liturgy », dans S. Brock, A. Butt, G. Kiraz, L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, p. 248-251.

Burkitt 1923 : Francis Crawford Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, London (Proceedings of the British Academy 11) (réimpr. Piscataway 2007 [Analecta Gorgiana 62]).

Cassingena-Trévedy 2006 : François Cassingena-Trévedy, « L'organisation du cycle annuel », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 13-48.

Chidiac & Khouri-Sarkis 1958 : Louis Chidiac & Gabriel Khouri-Sarkis, « Tableau des péricopes bibliques dans les églises de langue syriaque », *L'Orient syrien* 3, p. 359-386.

Dalmais 1980 : Henry-Irénée dalmais, *Liturgies d'Orient*, Paris.

Fiey 1970 : Jean-Baptiste Fiey, « Išōʿyaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Išōʿyaw III d'Adiabène », *Orientalia Christiana periodica* 36, p. 5-46.

Hall 1884 : Isaac H. Hall, « A Syriac Manuscript with the Antilegomena Epistles », *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 1, p. 37-49.

Heiming 1970 : Odilo Heiming, « Ein Jakobitisches Doppellektionar des Jahres 824 aus Harran in den Handschriften British Museum 14485 bis 14487 », dans P. Granfield & J. Jungmann (éds), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten. 2*, Münster, p. 768-799.

Kannookadan 1991 : Pauly Kannookadan, *The East Syrian Lectionary: An Historico-Liturgical Study*, Roma.

MACOMBER 1967 : William MACOMBER, « The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhè », *Orientalia Christiana periodica* 33, p. 483-516.

MACOMBER 1970 : William MACOMBER, « A List of the Manuscripts of the Chaldean Hudra », *Orientalia Christiana periodica* 36, p. 120-134.

MACOMBER 1973 : William MACOMBER, « A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites », *Orientalia Christiana periodica* 39, p. 235-242.

MATEOS 1972 : Juan MATEOS, *Lelya-ṣapra : les offices chaldéens de la nuit et du matin*, Roma (deuxième édition).

MERK 1913 : August MERK, « Das älteste Perikopensystem des Rabula Kodex », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 73, p. 202-214.

PAYNE SMITH 1864 : Robert PAYNE SMITH, *Catalogi Codicum Manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars Sexta, Codices Syriacos, Mendaeos Complectens*, Oxford.

PIGOULEWSKI 1937 : N. PIGOULEWSKI, « Manuscrits syriaques bibliques de Léningrad », *Revue biblique* 46, p. 84-92 ; 225-230 ; 392-400.

ROSEN & FORSHALL 1838 : Josiah FORSHALL & Friedrich A. ROSEN, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars Prima Codices Syriacos et Carshunicos Amplectens*, London.

ROUWHORST 1996 : Gerard ROUWHORST, « Les lectionnaires syriaques », dans C.-B. Amphoux & J.-P. Bouhot (éds), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne,* Lausanne, p. 104-140.

ROUWHORST 2018 : Gerard ROUWHORST, « The Liturgical Reading of the Bible in the Syriac Churches », dans H. Buchinger & C. Leonhard, *Liturgische Bibelrezeption*, Göttingen (à paraître).

RUECKER 1918 : Adolf RUECKER, « Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten », *Oriens Christianus*, n.s. 7-8, p. 146-153.

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichnis der syrischen Handschriften. 1,* Berlin.

TABET 1988 : Jean TABET, *Un ancien Ris Qurian (lectionnaire) maronite (AD 1242)*, Kaslik (en arabe).

VERMEULEN 1967 : P. VERMEULEN, « Péricopes bibliques des Églises de langue syriaque », *L'Orient syrien* 12, p. 211-240 ; 371-388 ; 525-548.

VILDERS 1986 : Monique VILDERS, « Two Folio's of a Syriac Lectionary in Leiden », *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 66, p. 77-87.

VOSTÉ 1928 : Jacques Marie VOSTÉ, « Le Gannat Bussame : l'année liturgique et ses leçons bibliques », *Revue biblique* 37, p. 386-419.

WRIGHT 1870 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, vol. 1, London.

ZOTENBERG 1874 : Hermann ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la bibliothèque nationale*, Paris.

Les citations patristiques syriaques du Nouveau Testament

Dominique Gonnet, s.j.
HiSoMA-Sources chrétiennes, Lyon

Jan Joosten a traité du *Diatessaron*, qu'on pourrait considérer comme une citation massive, ancienne et fondamentale d'une partie essentielle du Nouveau Testament syriaque, à savoir les Évangiles, mais sous la forme originale d'un Évangile concordant, ou de quatre Évangiles en un seul. La question se pose de savoir si les citations évangéliques des Pères ne sont pas influencées par le *Diatessaron*. Mais il en va de même pour les versions anciennes dont a parlé Jean-Claude Haelewyck. Si la Peshitta dont a traité Andreas Juckel s'est imposée ensuite, il est difficile de ne pas envisager auteur par auteur cette répartition entre le *Diatessaron* et les Évangiles distincts et leurs versions, et ceci de façon chronologique en repérant l'origine du texte. En outre, la distinction entre citations et allusions est souvent difficile à saisir. Comment discerner parmi les citations, celles où l'auteur ancien avait sous les yeux un manuscrit, celles qu'il adapte ou modifie ? Il cite sans doute le plus souvent de mémoire. Il faut aussi ajouter à cela la tendance des scribes à reprendre une version connue lorsqu'ils traduisent un texte grec qui cite déjà l'Écriture ou à fusionner deux textes parallèles. Autant dire que l'utilisation pour la critique textuelle du Nouveau Testament des citations des Pères demande beaucoup de prudence[1], tout cela conjugué avec la difficulté de la traduction du grec au syriaque.

1. Brock 2013, p. 423 ; Williams 2004. Je remercie ici M. Jean Pflieger qui m'a aidé pour la saisie du syriaque.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 219-230.

Citations patristiques et critique textuelle du Nouveau Testament

Nous faisons nôtre le travail récent de Sebastian Brock sur l'utilisation des Pères syriaques pour la critique textuelle du Nouveau Testament[2]. Il a souligné le rôle majeur de trois textes écrits dans les deux derniers tiers du IVe siècle, entre 330 et 400 : Aphraate, Éphrem et le *Liber graduum*. Avant de choisir quelques exemples de ces auteurs, il vaut la peine de faire la comparaison avec la tradition latine, une autre version de la Bible. Là aussi nous disposons d'une *Vetus Latina,* une Vieille latine incomplète, des éléments de lectionnaires et citations d'auteurs qui ne permettent pas de reconstituer un texte complet. Puis, avec Jérôme apparaît la Vulgate. Même si un certain nombre de textes sont repris de Vieilles latines, la Vulgate est une nouveauté et s'impose rapidement. Il y a là beaucoup de traits parallèles au syriaque. Cependant, une particularité de la tradition syriaque est cette immense influence du *Diatessaron.* Là où dans les Vieilles latines, on peut considérer qu'il y a quatre grandes familles de manuscrits telles qu'elles apparaissent dans les éditions de la *Vetus Latina* de Beuron en Allemagne, on voit qu'il y a un texte matrice, si l'on peut dire du côté syriaque et d'autres textes qu'il est plus difficile de classer par familles. Les versions curetonienne et sinaïtique étant relativement tardives, les citations des Pères de l'Église prennent d'autant plus d'importance pour reconstituer un texte, et l'on voit le travail minutieux et immense que cela peut représenter avec tous les risques que cela présente. Mais ce qui est aussi différent de la tradition latine, c'est que saint Jérôme cherchait d'emblée à se rapprocher le plus possible du texte grec ou hébreu alors qu'il y a eu des versions de la Peshitta, ou même dans une certaine mesure une retraduction sur l'original dans la Harqléenne, la version de Thomas de Ḥarqel, l'évêque de Mabboug[3]. Cela est lié comme le rappelle Sebastian Brock aux controverses christologiques qui ont suivi le concile de Chalcédoine[4].

Quant aux leçons spécifiquement issues du *Diatessaron*, elles sont plus limitées qu'on ne pourrait le penser car nous n'avons pas le texte complet de celui-ci. L'idée du P. Boismard a été, à partir des citations des Évangiles opérées par Jean Chrysostome dans ses homélies selon un manuscrit grec, de retrouver la trace d'une transmission araméenne des paroles de Jésus

2. Brock 2013, p. 408-409. Il faut ajouter ses différentes études mentionnées dans la bibliographie de cet article et qui concernent Mt 3, 4 ; 16, 18 ; Lc 1, 35 ; He 2, 9b.
3. Cf. Brock 2013, p. 419-420.
4. Brock 2013, p. 408.

est sujette à caution[5]. Pourtant Antioche, où Jean Chrysostome a conçu ses homélies, appartient aussi au monde syriaque.

Avant la Peshitta

Dans son article de 2013, S. Brock a donc souligné le rôle majeur de trois œuvres écrites dans les deux derniers tiers du IVe siècle, soit entre 330 et 400 : celles d'Aphraate, le *Liber graduum* et celle d'Éphrem[6].

Aphraate le Sage persan

Aphraate le Sage persan (entre 300 et 350) cite abondamment le texte biblique dans ses *Exposés* (700 références pour le Nouveau Testament[7]). Par exemple, pour l'Évangile de Jean, Tjitze Baarda a rassemblé 133 citations de cet Évangile. Notons la manière de citer d'Aphraate telle que Marie-José Pierre la résume dans l'introduction des Sources chrétiennes en disant :

> « Il se contente de faire allusion aux passages scripturaires narratifs [...] Seuls les discours, les aphorismes ou les commandements scripturaires sont présentés par une formule d'introduction un peu solennelle [...] Si une parole d'Écriture doit servir de preuve à une affirmation, Aphraate emploiera les expressions "comme il est écrit" (ܟܬܝܒ ܗܘ), "comme dit", ou "il dit en effet" ; deux versets de même portée sont souvent appelés à donner leur double témoignage : "Écoute ce que dit notre Vivificateur [...], et l'Apôtre dit aussi" [...] »[8]

Cette rigueur dans la façon d'indiquer une citation littérale est particulièrement aidante pour distinguer les citations provenant de la Peshitta de celles provenant du *Diatessaron*. Par ailleurs on remarquera qu'Aphraate écrit ses *Exposés* à une époque où la Peshitta n'exerce pas encore une grande influence. On peut donc s'attendre à trouver dans son texte des citations du *Diatessaron*. On trouve par exemple cette interprétation de Jean 5, 25 : « Les morts entendront la voix du Fils de l'homme, vivront et sortiront de leurs tombes »[9], au lieu de : « Les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront »[10], sans la mention

5. Boismard & Lamouille 1993-1996, cf. Brock 2013, p. 411.
6. Brock 2013, p. 408-409.
7. D'après Morrison 2011, p. 161 ; cf. Evans 1951 que je n'ai pu consulter.
8. Pierre 1988, p. 134-143, n. 99.
9. Baarda 1975, p. 115, § 37 : ܚܝܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܢܫܡܥ ܩܠܗ ܘܢܦܩܘܢ ܡܢ ܩܒܪܝܗܘܢ
10. Jn 5, 25 Peshitta : ܚܝܐ ܕܒܪ ܐܠܗܐ ܢܫܡܥ ܩܠܗ ܘܢܚܘܢ

des tombes. T. Baarda pense à une lecture du *Diatessaron* qui rejoint ici la version éditée par Cureton[11]. Il pense même que l'absence de mention des noms des évangélistes confirme qu'Aphraate utilise le *Diatessaron*. Par exemple, il considère que Jean 1, 1 est le début de l'Évangile comme dans le *Diatessaron*[12]. Il a même lancé l'hypothèse que pour 20 % des cas où les citations d'Aphraate diffèrent de celles du *Commentaire* d'Éphrem, Aphraate aurait utilisé une autre version du *Diatessaron*[13]. Black signale aussi des différences avec la version publiée par Cureton en 1 Co 15[14]. De tels exemples prouvent l'importance d'Aphraate comme témoin du texte scripturaire.

En outre, il peut être témoin d'*agrapha,* de paroles non écrites dans les Évangiles, par exemple celle-ci que signale Marie-José Pierre : « Voici donc ce qui est demandé à celui qui prie, à celui qui offre la prière : qu'il tourne et retourne son offrande, (pour voir) s'il ne s'y trouve pas quelque défaut, et qu'ensuite il l'offre, autrement son offrande restera à terre. »[15] Excepté 1 Jean, Aphraate ne cite ni les Épîtres catholiques ni l'Apocalypse. Pour saint Paul aussi, il y a des différences avec la Peshitta et un rapprochement avec une version occidentale : « Si un païen vous invite », Aphraate ajoute « à souper »[16].

Le Liber graduum

Le *Liber graduum* comprend des traités ascétiques, composés semble-t-il dans l'Empire perse vers l'an 400 de notre ère. Il présente un certain nombre de passages du Nouveau Testament communs avec Aphraate et Éphrem[17]. Par exemple pour les Actes des apôtres, dans l'épisode du centurion Corneille :

> « Et tandis que Simon *s'émerveillait* de cette vision, voici que les païens entrèrent et *vinrent à lui*. L'Esprit lui dit : Lève-toi et va avec eux *et n'hésite pas* »[18]

alors que la Peshitta dit :

11. Cf. Baarda 1975, p. 117-118, § 37.
12. Cf. Baarda 1975, p. 55, § 1, § 24.
13. Cf. Baarda 1975, p. 314-315, 347 ; Pierre 1988, p. 140-141.
14. Cf. Black 1971, p. 273-278 : 1 Co 15, 13-15. 27-29. 35-38. 40-42. 44-45. 49. 51-55.
15. Aphraate, *Les Exposés* IV, 18 (Pierre 1988, p. 318 ; Resch 1906, p. 192, n° 160).
16. Cf. Pierre 1988, p. 142-143, n. 99 ; Baarda 1975, § 37, p. 294-295.
17. Cf. Rücker 1932 en ce qui concerne Mt ; Parsons 1968 que je n'ai pu consulter.
18. Ac 10, 19 : ܘܟܕ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܚܙܘܢܐ ܗܢܐ ܐܡܪ ܠܗ ܪܘܚܐ ܗܐ ܓܒܪܐ ܬܪܝܢ ܒܥܝ ܠܟ ܘܩܘܡ ܢܚ ܘܙܠ ܥܡܗܘܢ ܘܠܐ ܬܬܒܥܪ (Cf. Kerschensteiner 1964, p. 67 ; Black 1971, p. 269-270)

> « Et tandis que Simon *réfléchissait à* la vision, l'Esprit lui dit : Voici que trois hommes te cherchent ; lève-toi, *descends* et va avec eux *sans que ton esprit* ne doute. »[19]

Une différence particulièrement significative est celle qui concerne la Pentecôte en Ac 2, 2 : le *Liber graduum* ajoute : « et vint alors la douceur de l'odeur de l'Esprit Paraclet »[20], ajout présent dans d'autres versions. Kerschensteiner repère 7 parallèles significatifs entre le *Liber graduum* et Éphrem concernant les Actes des Apôtres. Mais on peut dire aussi la même chose pour un certain nombre de ses citations évangéliques. Le *Liber graduum* utilise aussi le *Diatessaron*, et certaines de ces citations se retrouvent chez Aphraate et Éphrem ; on y trouve aussi des citations de versions inconnues par ailleurs, où il rejoint Tatien dans sa tendance universaliste : « Vous jugerez les douze tribus d'Israël » (Mt 19, 28) qui devient : « Vous jugerez les tribus des hommes »[21] ou ascétique : « Celui qui ne m'aime pas plus que son père et sa mère » (Mt 10, 37) devient : « Celui qui n'abandonne pas son père et sa mère. »[22]

Éphrem de Nisibe

Les citations évangéliques d'Éphrem ont été rassemblées par Francis Crawford Burkitt et par Louis Leloir[23]. Outre le *Diatessaron*, Éphrem (306-373) a commenté les Actes et les Épîtres de Paul, mais il n'y a que la traduction arménienne qui subsiste. Ces versions sont très importantes, car nous n'avons pas le texte complet des Actes et de Paul dans la version Vieille syriaque. Éphrem offre une particularité pour les textes de saint Paul, bien mise en évidence par Joseph Molitor[24] et par John Rendel Harris pour le texte de l'Épître aux Galates[25] : il présente des traces du texte latin, à savoir la version de Marcion, et plus encore avec Tertullien, le témoin principal de la version de Marcion.

19. Ac 10, 19 (Peshitta) : ܘܟܕ ܥܠ ܦܛܪܘܣ ܗܘ ܕܚܙܝܢܐ ܐܡܪ ܠܗ ܪܘܚܐ ܗܐ ܓܒܪܐ ܬܠܬܐ ܒܥܝܢܝܟ ܩܘܡ ܣܠܩ ܘܙܠ ܥܡ ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܬܬܒܥܫ ܡܕܡ ܐܢ ܐܦ ܐܢܐ ܫܕܪܬܟܘܢ.

20. Ac 2, 2 : ܘܐܬܦܠ ܥܠܝܗܘܢ ܢܝܚܘܬܐ ܕܪܘܚ ܦܪܩܠܛܐ (Cf. Kerschensteiner 1964, p. 66 ; Black 1971, p. 269).

21. Cf. Baker 1968, p. 174.

22. Cf. Baker 1968, p. 174.

23. Burkitt 1901 ; Leloir 1958 ; Leloir 1962.

24. Cf. Molitor 1938, p. 38-48.

25. Cf. Harris 1894, p. 19 s.

Il a été en contact avec une traduction des Évangiles séparés. Il y a souvent la formule : ܟܬܒ ܒܝܘܢܐ « Il écrit dans le grec »[26]. Or les citations qui sont introduites ainsi indiquent un état intermédiaire entre la Vieille syriaque et la Peshitta. Dans quelle mesure Éphrem ou ses disciples ont été témoins de la traduction en train de se faire de la Peshitta[27] ? Il est intéressant de constater que dans les *Actes de Judas Thomas* (IIIe siècle), il n'y a pas d'indices d'une traduction distincte des quatre Évangiles[28].

La Doctrine d'Addaï

La *Doctrine d'Addaï* (Ve siècle) raconte dans le style des Évangiles un échange de lettres entre Jésus et le roi d'Édesse, Abgar. Le Nouveau Testament est cité d'après le *Diatessaron*. Alain Desreumaux écrit : « Que la *Doctrine d'Addaï* au Ve siècle, n'admette que le *Diatessaron* n'est pas un anachronisme, mais peut révéler une prise de position de l'auteur. »[29] Il cherche en effet à donner un tour archaïsant en cohérence avec la date des événements rapportés par le récit.

L'auteur mentionne « les lettres de Paul que Simon Pierre nous a envoyées de Rome, les Actes des douze apôtres que Jean, fils de Zébédée, nous a envoyés d'Éphèse » (*Doctrine d'Addaï,* § 88). On peut en déduire que les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul étaient disponibles en syriaque au début du Ve siècle.

Après la Peshitta

Je n'aborderai que quelques auteurs – Jean d'Apamée, Philoxène de Mabboug, Jacques d'Édesse, Théodore bar Koni et Isho'dad de Merv – de façon à montrer la diversité de leurs attitudes par rapport au texte du Nouveau Testament. Outre ces auteurs, on peut signaler en passant Jacques de Saroug[30] ainsi que Rabboula. Ce dernier était considéré par F. C. Burkitt puis M. Black comme auteur de la Peshitta. A. Vööbus contestait cette attribution. S. Brock rend compte de cette discussion[31], qui n'est pas sans conséquence pour comprendre la façon dont Rabboula cite le Nouveau

26. Éphrem, *Commentaire...* V, 2 ; Leloir 1990, p. 38 ; Leloir 1966, p. 108 ; cf. Lange 2006, p. 160.

27. Cf. Lange 2006, p. 174-175.

28. Cf. Morrison 2006, p. 205

29. Desreumaux 1993, p. 123.

30. Sur le texte de l'Évangile utilisé par Jacques de Saroug, voir Black 1951.

31. Brock 2013, p. 412-415.

Testament[32]. Il faudrait mentionner aussi l'importance des traductions de Pères grecs en syriaque. Elles méritent d'être étudiées pour leur façon de citer le Nouveau Testament : calque du grec, influence de telle ou telle version, paraphrase[33], etc.

Jean d'Apamée

Jean d'Apamée (Ve siècle) cite dans ses traités la Bible selon la Peshitta, mais aussi selon la Vieille syriaque ; par exemple en Mc 3, 5 : « Jésus était triste à cause de la dureté de leur cœur (ܥܡ ܩܫܝܐ ܕܠܒܗܘܢ) » (Peshitta), Jean d'Apamée emploie l'expression « la mort de leur cœur (ܥܡ ܡܘܬܐ ܕܠܒܗܘܢ) »[34]. En sens inverse, il cite Ep 2, 16 selon la Peshitta comme le signale le P. Lavenant dans son édition[35]. Il signale l'emploi de deux mots pour traduire le verbe grec *luein*, « détruire » à propos du mur de séparation entre juifs et païens : ܦܬܚ (« faire une brèche ») plutôt que ܫܪܐ, « détruire ». Or le second mot appartient à la Vieille syriaque du *Liber graduum*[36].

Philoxène de Mabboug

Philoxène de Mabboug (env. 440-523), un syro-occidental, a entrepris une version nouvelle du Nouveau Testament. Comme le dit André De Halleux, il « accuse plutôt [les traducteurs précédents] de s'être désintéressés de la culture syriaque, et d'avoir méprisé une langue qu'ils auraient prétendument crue incapable de s'enrichir d'un vocabulaire théologique technique comparable à celui du grec »[37]. Et il conclut : « C'est pourquoi nous aussi venons de prendre à charge que les Livres saints du Nouveau Testament soient encore retraduits du grec en syriaque. »[38] Son intention est donc de coller de plus près au grec par une traduction nouvelle et non par une révision pour contrer les hérésies marcionites, manichéennes et nestoriennes. Cela se passait vers 505. Philoxène a commenté les Évangiles,

32. Cf. Vööbus 1947.

33. Par exemple, King 2008; cf. Brock 2013, p. 421.

34. Cf. Jean d'Apamée, *Six entretiens*..., p. 50.

35. Cf. Lavenant 1984, p. 46 ; Jean d'Apamée, *Six entretiens*..., texte syriaque, p. 120, l. 217-219.

36. Cf. Kerschensteiner 1970, p. 75, § 412 (Ep 2, 14 : *Liber graduum* 365, 21) ; p. 76, § 417 (Ep 2, 14-16 ; Col 1, 20 : *Liber graduum* 37, 19).

37. De Halleux 1963, p. 122 résumant Philoxène, *Lettre aux moines de Senoun* (texte p. 54, l. 23-55, l. 11 ; trad. p. 45, l. 7-22).

38. Philoxène, *Commentaire du prologue johannique* 23 (texte p. 53, l. 16-17 ; trad. p. 53, l. 1-3).

mais nous n'avons que des fragments sur Matthieu et Luc. En revanche, nous avons le commentaire du Prologue de Jean.

On peut constater que de l'aveu même d'André De Halleux Philoxène ne se fixe pas de règle, même après avoir traduit le Nouveau Testament. Il peut utiliser l'ancienne version – la Peshitta –, la nouvelle – la sienne, la Philoxénienne –, mêler les Évangiles, résumer, faire une allusion, etc. Cependant André De Halleux retient 4 variantes significatives dont voici un exemple : au lieu de traduire *genesis* par ܬܘܠܕܢܐ, « génération, enfantement », Philoxène le traduit par ܟܝܢ, qui peut se rendre par « le devenir[39] ». Voilà typiquement un changement requis par Philoxène. Il montre à la fois son désir de rendre le grec et d'être correct théologiquement, pour éviter toute notion d'engendrement avec ses ambiguïtés. L'autre exemple concerne le fait d'employer le mot ܐܬܠܒܫܬ, « tu m'as revêtu » dans l'idée de prendre la nature humaine[40]. Philoxène le remplace par ܐܬܬܟܠ, « tu m'as préparé ». Ce sont des traits qui se retrouveront dans la version harqléenne exécutée dans les années 610. Le rôle de la version philoxénienne est limité comme l'a démontré Bas ter Haar Romeny[41].

Jacques d'Édesse

Jacques d'Édesse (env. 630-708), un Syro-occidental, est le modèle de ces moines bilingues qui commentaient au début de l'époque musulmane la Bible à partir du grec. Mais cela n'a duré que 11 ans au monastère de Mar Jacob à Kaysum car il a dû le quitter parce que les moines ne voulaient pas du grec. Il a pu continuer à celui de Tell ʿAda. Pourtant il n'a écrit qu'en syriaque. Outre la traduction des *Homélies cathédrales* de Sévère d'Antioche, il a fait des commentaires où il analyse finement certains passages de la Bible. Ces commentaires ne sont conservés que comme scholies dans des chaînes. Une chaîne écrite en 861 et conservée dans un manuscrit de 1081 (Vat. sir. 103) contient nombre de scholies de Jacques d'Édesse. Il représente le retour au grec de certains dans cette génération.

Théodore bar Koni

Théodore bar Koni (fin du VIII[e] siècle) est un représentant de l'Église de l'Est. Il a composé des *Mimre* qui sont de deux styles : (a) des questions et réponses et (b) des listes de mots difficiles. Par exemple, au début du livre VI

39. Philoxène, *Commentaire du prologue johannique* 17 (texte p. 42, l. 24 ; trad. p. 42, l. 12). Il y revient p. 51 (trad.), etc.

40. Cf. De Halleux 1963, p. 124 ; *Actes et Épîtres* (White), He 10, 5, p. 343, l. 1.

41. Cf. Haar Romeny 2007, p. 75-76.

des *Scolies*, il s'interroge sur le mot ܕܡܘܬܐ « forme ».[42] Il se demande plus loin pourquoi il y a quatre Évangiles et comment le *Diatessaron* a pu les concilier. Il affirme que les conflits de chronologie entre les Évangiles séparés sont apparus selon lui avec la Résurrection, mais pas avant. Il donne alors un texte du *Diatessaron* censé résoudre ces contradictions et que l'on ne trouve nulle part ailleurs : « Dans la nuit où pointe le dimanche, notre Seigneur ressuscita d'entre les morts. »[43] Les *Mimre* VI à VIII concernent le Nouveau Testament[44]. Théodore est très représentatif de cette tendance de l'exégèse syriaque à résoudre les énigmes du texte biblique que l'on retrouve chez un Antiochien comme Sévère d'Antioche. Il s'inspire surtout de Théodore de Mopsueste, mais aussi d'Éphrem, Narsaï, Origène, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome et du Pseudo-Denys. Au fur et à mesure que les siècles passent, les références aux Pères grecs se multiplient, et aussi l'intention de traduire *verbum e verbo* plutôt que *sensus de sensu*[45].

Ishoʿdad de Merv

Ishoʿdad de Merv (autour de 850), un syro-oriental, venu de Merv (actuellement au Turkménistan), a été évêque au sud de Mossoul. Ce qui le caractérise est la diversité de ses sources, souvent les mêmes que Théodore bar Koni. Dans l'introduction aux œuvres d'Ishoʿdad[46], John Rendel Harris mentionne plusieurs références au *Diatessaron*, par exemple celle-ci : au lieu de ܕܐܬܝܠܕ ܒܗ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܘ « Celui qui est né en elle est de l'Esprit de sainteté » (Mt 1, 20 Peshitta), Ishoʿdad écrit ܕܒܛܝܠ ܒܗ « celui qui est conçu en elle ». L'édition de Gibson ne mentionne pas moins de 50 parallèles du texte d'Ishoʿdad avec les Évangiles de la Vieille syriaque (Sinaiticus et Cureton)[47]. Nous sommes déjà avec Ishoʿdad à une époque où l'on peut comparer les versions : *Diatessaron*, Peshitta, Harqléenne. Dans le prolongement des travaux d'Ishoʿdad, le *Gannat Bussamé,* le « Jardin des délices », une œuvre anonyme qui lui doit beaucoup, est une compilation

42. Ph 2, 6 ; Théodore bar Koni, *Livre des scolies. 2*, *Mimra* VI, 35 (texte p. 27, l. 6-18 ; trad. p. 18, l. 1-12).

43. Théodore bar Koni, *Livre des scolies. 2*, *Mimra* VIII, 39 (texte p. 159, l. 18-19 ; trad. p. 116, l. 14-15).

44. Théodore bar Koni, *Livre des scolies. 2*, p. 1-135 (trad.).

45. Cf. Brock 2013, p. 421 et tableau récapitulatif entre les époques ancienne et tardive p. 422.

46. Gibson 1911, p. xxviii.

47. Gibson 1911, p. xxxvii- xxxviii.

des exégèses d'auteurs grecs comme syriaques selon le lectionnaire liturgique.

En conclusion, nous rencontrons dans les citations néotestamentaires des Pères syriaques les mêmes questions qui se posent pour toute citation explicite ou non, telle allusion, tel simple rapprochement avec le texte biblique et ses versions. L'auteur utilise souvent librement le matériau biblique pour l'enrichir, l'adapter. Il peut être façonné par une version qu'il a mémorisée et être un précieux témoin d'un document écrit que nous ne possédons plus, il peut aussi désirer interpréter le texte d'une façon nouvelle, ce qu'a fait déjà le Nouveau Testament par rapport à l'Ancien. D'une certaine façon, il faudrait dire que les deux directions de l'interprétation sont importantes, vers une origine souvent, sinon par nature insaisissable, et un futur tendu vers les lecteurs ou auditeurs du texte patristique que l'histoire ne permet pas de saisir précisément. Les Pères syriaques le manifestent. En étant façonnés par un Évangile unique, ils ont une conscience forte de l'unicité du Christ : l'idée rapportée par Denys bar Ṣalibi que ce soit déjà Jean qui ait réuni les synoptiques le montre bien. D'un autre côté, un Éphrem et bien d'autres vont moduler la Bible dans les ܡܕܪܫ « hymnes » qui par leur prosodie et leur rythme vont nécessairement déterminer la forme que prendra le texte reçu, en vue de permettre à ceux qui les chanteront et les écouteront d'en assimiler le contenu. Enfin, l'immense retour au grec va sans doute éloigner du substrat sémitique, mais aussi préciser les enjeux théologiques à une époque de fortes controverses. Il reste que partout dans le monde syriaque l'attachement à la Bible, à l'Évangile du Christ et à l'enseignement des Apôtres, en particulier chez les Pères, constituera le fondement d'Églises toujours vivantes et enracinées dans la Parole reçue.

Bibliographie

Actes et Épîtres : Joseph White, *Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam paulinarum versio syriaca Philoxeniana ex codice Ms. Ridleiano in Bibl. Coll. Nov. Oxon. reposito nunc primum edita cum interpretatione et annotationibus*, Oxford, 1803.

Aphraate, *Les Exposés* : Marie-Joseph Pierre (trad. française), *Les Exposés*, I, Paris, 1988 (Sources chrétiennes 349).

Denys bar Ṣalibi, *Commentaires sur les Évangiles* : Jaroslav Sledacek & Jean-Baptiste Chabot, *Commentarii in Evangelia*, Louvain, 1906 (texte : CSCO 15, Syr. 15 ; trad. latine : CSCO 16, Syr. 16).

Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron* : Louis Leloir, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris, 1966 (Sources chrétiennes 121).

Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Folios additionnels* : Louis Leloir, *Commentaire de l'Évangile concordant. Folios additionnels*, Leuven, 1990 (Chester Beatty Monographs 8).

Histoire du roi Abgar et de Jésus : Alain Desreumaux (trad.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, 1993 (Apocryphes 3).

Ishoʿdad de Merv, *Commentaires,* I : Margaret Dunlop Gibson, *The Commentaries of Ishoʿdad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 AD), in Syriac and English*, Cambridge, 1911 (Horae Semiticae 5).

Jean d'Apamée, *Dialogues et traités* : René Lavenant, *Dialogues et traités*, Paris, 1984 (Sources chrétiennes 311).

Jean d'Apamée, *Six entretiens avec Thomasios ; Correspondance entre Thomasios et Jean ; Trois traités adressés à Thomasios* : Werner Strothmann, *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, Berlin – New York, 1972 (Patristische Texte und Studien 11).

Philoxène, *Commentaire du prologue johannique* : André De Halleux, *Commentaire du prologue johannique*, Louvain, 1977 (texte : CSCO 380, Syr. 165 & traduction : CSCO 381, Syr. 166).

Philoxène, *Lettre aux moines de Senoun* : André De Halleux, *Lettre aux moines de Senoun*, Louvain, 1963 (texte : CSCO 231, Syr. 98 & trad. : CSCO 232, Syr. 99).

Théodore bar Koni, *Livre des scolies. 2* : Addai Scher (éd.), *Liber scholiorum*, Louvain, 1912 (texte : CSCO 69, Syr. 26) ; Robert Hespel & René Draguet (trad.), *Livre des scolies. 2*, *Mimra* VI-XI (trad. : CSCO 432, Syr. 185).

Études modernes

Baarda 1975 : Tjitze Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage. 1, Aphraat's Text of the Fourth Gospel,* Amsterdam.

Baker 1968 : Aelred Baker, « The Significance of the New Testament Text of the Syriac *Liber graduum* », *Studia Evangelica* 5 (Texte und Untersuchungen 103), p. 171-175.

Black 1951 : Matthew Black, « The Gospel Text of Jacob of Serugh », *Journal of Theological Studies* n.s. 2, p. 57-63.

Black 1971 : Matthew Black, « The Syriac New Testament in Early Patristic Tradition », dans A. Benoît & P. Prigent (éds), *La Bible et les Pères : colloque de Strasbourg, 1er-3 octobre 1969,* Paris (Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), p. 263-278.

Boismard & Lamouille 1993-1996 : Marie-Émile Boismard & Arnaud Lamouille, *Un évangile pré-johannique. 1, 1-2, Jean 1, 1-2, 12 ; 2, 1-2, Jean 2, 13-4, 54 ; 3, 1-2, Jean 5, 1-47*, Paris (Études bibliques 17-18 ; 24-25 ; 28-29).

Brock 2013 : Sebastian P. Brock, « The Use of the Syriac Fathers for New Testament Textual Criticism », dans B. D. Ehrman & M. W. Holmes (éds), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis. Second Edition,* Leiden, p. 407-428 (New Testament Tools, Studies and Documents 42).

Burkitt 1901 : Francis C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospels*, Cambridge (Texts and Studies 7, 2).

De Halleux 1963 : André De Halleux, *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses récits, sa théologie,* Louvain.

Desreumaux 1993 : voir *Histoire du roi Abgar et de Jésus*.

GEDSH 2011 : Sebastian P. Brock, Aaaron M. Butts, Georges A. Kiraz & Lucas Van Rompay (éds), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ.

Evans 1951 : Owen Ellis Evans, *Syriac New Testament Quotations in the Works of Aphraates and Contemporary Sources*, Leeds (MA thesis, University of Leeds).

Gibson 1911 : voir Ishoʿdad of Merv, *Commentaires*.

HAAR ROMENY 2007 : Bas ter HAAR ROMENY, « A Philoxenian-Harclean Tradition? Biblical Quotations in Syriac Translations from Greek », dans W. J. van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink,* Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 170), p. 59-76.

HARRIS 1894 : John Rendel HARRIS, « The Old Syriac Text of Acts », dans *Four Lectures on the Western Text of the New Testament*, London, p. 14-51.

KERSCHENSTEINER 1964 : Josef KERSCHENSTEINER, « Beobachtungen zum altsyrischen Actatext », *Biblica* 45, 1, p. 63-74.

KERSCHENSTEINER 1970 : Josef KERSCHENSTEINER, *Der altyrischen Paulustext*, Louvain (CSCO 315, Subsidia 37).

KING 2008 : Daniel KING, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria*, Louvain (CSCO 626, Subsidia 123).

LANGE 2006 : Christian LANGE, « Ephrem, his School, and the *Yawnaya*: Some Remarks on the Early Syriac Versions of the New Testament », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta : Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15), p. 159-175.

LAVENANT 1984 : voir Jean d'Apamée, *Dialogues et traités*, Paris (Sources chrétiennes 311).

LELOIR 1958 : Louis LELOIR, *L'Évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées : recueil des textes*, Louvain (CSCO 180, Subsidia 12).

LELOIR 1962 : Louis LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, Louvain (CSCO 227, Subsidia 19).

LELOIR 1966 : voir Éphrem, *Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*.

LELOIR 1990 : voir Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant. Folios additionnels.*

MOLITOR 1938 : Joseph MOLITOR, *Der Paulustext des hl. Ephräm aus seinem armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert*, Roma (Monumenta biblica et ecclesiastica 4).

MORRISON 2006 : Craig E. MORRISON, « The Text of the New Testament in the Acts of Judas Thomas », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy: Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Leiden, p. 187-205.

MORRISON 2011 : Craig E. MORRISON, « Exegesis, New Testament », dans *GEDSH*, p. 160-163.

PARSONS 1968 : Fiona Joy PARSONS, *The Nature of the Gospel Quotations in the Syriac Liber graduum*, Birmingham (PhD thesis, University of Birmingham).

PIERRE 1988 : voir Aphraate le Sage Persan, *Exposés.*

RESCH 1906 : Alfred RESCH, *Agrapha*, Leipzig 1906 (Texte und Untersuchungen 30).

RÜCKER 1932 : Adolf RÜCKER, « Die Zitate au dem Matthäusevangelium im syriche "Buche der Stufen" », *Biblische Zeitschrift* 20, p. 342-354.

VÖÖBUS 1947 : Arthur VÖÖBUS, *Investigations into the Text of the New Testament used by Rabbula of Edessa*, Pinneberg (Contributions of Baltic University 59).

WILLIAMS 2004 : Peter J. WILLIAMS, *Early Syriac Translation Technique and the Textual Criticism of the Greek Gospels*, Piscataway (Texts and Studies 3, 2).

Les citations des Actes des Apôtres dans la littérature syriaque : la *Vetus Syra* et la première version arménienne

Jean-Louis Simonet
Université de Louvain, Louvain-la-Neuve

Rattacher les citations des Actes chez les auteurs syriaques aux versions identifiables de la Bible syriaque, dont la *Vetus Syra* fut la première, et montrer que la première version arménienne des Actes des Apôtres fut bel et bien réalisée à partir de cette *Vetus Syra*, tel est l'objet de notre recherche. C'est un sujet difficile, mais passionnant !

La difficulté vient, du côté syriaque, essentiellement du fait que le syriaque a connu au moins quatre traductions des Actes : la *Vetus Syra* (fin du IIe siècle – IIIe siècle), la Peshitta (date précise controversée, IVe siècle ou début du Ve siècle), la Philoxénienne (508) et la Harqléenne (616), sans parler de la possibilité de l'existence d'une révision de la Peshitta (par Mar Aba ?). Aucun manuscrit des Actes ne subsiste pour la *Vetus Syra* et pour la Philoxénienne ; quant à la Peshitta et à la Harqléenne, nous n'avons pas encore d'édition critique. En outre, il faut tenir compte de l'influence du texte grec des Actes chez certains auteurs.

L'absence d'édition critique de la Peshitta des Actes a conduit R. Grierson[1] à nier la possibilité même de considérer qu'une divergence d'une citation patristique par rapport à la Peshitta montre que cette citation se rattache à une autre version. Comment en effet exclure qu'une citation divergente puisse représenter une variante interne à la Peshitta, sans édition critique ? Grierson relativise cependant lui-même la portée de cette remarque en affirmant qu'aucune des collations de manuscrits effectuées jusqu'à présent ne dévoile un texte qui divergerait sensiblement

1. Grierson 1998 : « Sans aucune connaissance de la tradition manuscrite de la Peshitta, il est impossible de préciser si bon nombre des citations patristiques représentent en réalité un type de texte qui devrait être considéré comme extérieur à la tradition peshitta » (p. 89). En p. 98, n. 64, l'auteur annonce qu'il prépare une édition des Actes qui utilisera plus de 60 manuscrits syriaques. Cette édition reste attendue.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 231-267.

de la Peshitta publiée en 1920 par la British and Foreign Bible Society[2]. Dans notre recherche personnelle, nous avons utilisé quatre éditions : celles de Schaaf (1709), celle de Gwilliam et Pinkerton, et les éditions de Mossoul et de Damas, ainsi que les collations des 14 manuscrits utilisés par Pinkerton[3]. Nous avons aussi collationné les manuscrits 15 et 54 et le lectionnaire 21 du Sinaï, et le manuscrit Khabouris. Notre conclusion, certes provisoire, est néanmoins que les données provenant de ces collations de manuscrits ne soutiennent que rarement les variantes relevées dans les citations des Pères. Ces variantes patristiques paraissent donc généralement, jusqu'à mieux informé, être externes à la Peshitta[4].

Quant au côté arménien, la difficulté vient de notre ignorance quant aux sources possibles qui nous donneraient accès à la première version arménienne des Actes des Apôtres. La seule édition critique du texte des Actes, celle de J. M. Alexanian[5], présente les variantes de neuf manuscrits, qui sont chacun représentatifs d'un groupe de manuscrits. Mais selon Alexanian, ces neuf groupes proviennent tous de la seconde version arménienne. Alexanian n'a pas étudié les lectionnaires et les citations des Pères arméniens, notamment parce qu'il savait que j'avais commencé à aborder ce domaine – et c'est justement là qu'il restait beaucoup à découvrir.

État de la recherche

Les citations des Pères en langue syriaque avaient déjà fait l'objet de certaines études, mais pas d'une étude exhaustive à notre connaissance. Vers 1900, ce domaine d'étude était encore pratiquement vierge. Mentionnons rapidement les premiers pionniers du XIXe siècle : en 1886, I. Guidi[6] signale la conformité à la Peshitta de trois citations des Actes chez

2. Grierson 1998, p. 97-98.
3. Celles-ci sont contenues dans le British Library Or. 11 360.
4. Les quelques cas de concordance entre des variantes de manuscrits et des variantes patristiques pourraient évidemment montrer, entre autres, que quelques manuscrits dits de la Peshitta ont gardé occasionnellement quelques variantes Vieilles syriaques.
5. Alexanian 2012. L'édition de Zohrab (Zohrapean 1805), qui donne les variantes de 14 manuscrits de Venise, garde provisoirement un certain intérêt (aucun manuscrit de Venise n'est repris dans l'apparat critique d'Alexanian), mais ne peut guère être qualifiée de critique, en ce qu'elle donne généralement le texte d'un seul manuscrit, et n'attribue pas les variantes mises en apparat à des manuscrits clairement et individuellement identifiables.
6. Guidi 1886.

Moïse d'Aghel ; on trouve aussi une brève étude sur les citations des Actes dans des œuvres diverses d'Éphrem par Woods[7] (1891), et, en 1894, une étude par J. R. Harris[8] des citations des Actes dans le *Commentaire* d'Éphrem *sur les Épîtres de Paul*, qui ne subsiste qu'en version arménienne[9]. Harris a aussi étudié les citations du *Commentaire des Actes* par Éphrem telles que préservées dans la *Chaîne arménienne* de Georg Skewracʿi[10].

Au XXe siècle, ce sujet a été étudié par Th. Zahn[11] (1916). En 1921, la publication, par N. Akinian[12], de la partie préservée du *Commentaire des Actes* d'Éphrem (en traduction arménienne elle aussi) allait améliorer notablement la situation, en permettant pour la première fois de se représenter partiellement la Vieille syriaque des Actes. Les citations des Actes (*Commentaire* et *Chaîne*) ont été étudiées en 1924 par A. Merk[13], puis, en 1926, par F. C. Conybeare[14], qui intègre l'étude des *capitula* des Actes dans le *Commentaire* d'Éphrem. La même année, J. R. Harris étudie les citations bibliques de Grégoire de Chypre[15]. D. McHardy[16] étudie en 1942 les citations des Actes par Jacques d'Édesse dans les notes marginales ajoutées aux *Hymnes* de Sévère d'Antioche, et en 1946, M. Vosté[17] étudie les citations du *Pontifical* de Michel le Grand. O. Evans[18] (1951) et J. Kerschensteiner[19] (1964) sont les premiers à étendre l'enquête à d'autres auteurs de l'époque la plus ancienne de la littérature syriaque : Kerschensteiner remarque des traces d'un même texte vieux syriaque, tout particulièrement dans les citations

7. Woods 1891.
8. Harris 1884.
9. Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur les Épîtres pauliniennes*.
10. Jean Chrysostome, Éphrem le Syrien (et d'autres), *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, 1839 (selon les manuscrits de Venise). Nouvelle édition, selon les manuscrits d'Erevan, par G. Ter-Vardanyan 2014.
11. Zahn 1916.
12. Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur les Actes des Apôtres*.
13. Merk 1924. Merk étudie également d'autres citations syriaques et arméniennes des Actes par Éphrem, mais il néglige les éléments utiles à la critique textuelle contenus dans les *capitula* du commentaire.
14. Textes publiés dans Conybeare 1926, en traduction latine pour le *Commentaire*, et en traduction anglaise pour la chaîne arménienne.
15. Harris 1926.
16. McHardy1942 appelle « philoxénienne » ce qui est en fait la version harqléenne. En 1944, le même auteur s'intéressera aux variantes de la Harqléenne, voir McHardy1944.
17. Vosté 1946.
18. Evans 1951 (dissertation non publiée, qui ne nous a pas été accessible).
19. Kerchensteiner 1964.

du *Liber graduum*, mais aussi dans les quelques citations d'Aphraate et de Marouta de Maipherkaṭ, et enfin dans les citations, uniques, de la *Vie d'Eusèbe de Samosate* et de la *Spelunca Thesaurorum*. Entre-temps, T. Jansma[20] (1961), étudiant celles des citations des Actes qu'il a pu reconnaître dans l'*Homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit* (texte datant de 400 environ, et édité par F. Overbeck[21]) conclut que les textes sont conformes à la Peshitta, avec un accord, dû au hasard, avec la Harqléenne. Nos conclusions divergeront des siennes. A. Baker (1965) s'intéresse aux citations néotestamentaires du *Liber graduum*[22]. L'intérêt se porte aussi sur les citations faites par Philoxène de Mabboug : en 1963, A. De Halleux, étudiant les citations de la *Lettre aux moines de Senoun*, constate une fréquente ressemblance littérale avec la version harqléenne, indiquant « le décalque que Thomas d'Héraklée cite d'après le grec sur la révision du chorévêque Polycarpe »[23] ; en 1979, D. J. Fox[24], étudiant les citations du *Commentaire de Matthieu-Luc*, conclut que Philoxène cite la version philoxénienne à partir de l'année 508 ; enfin B. Aland[25] (1981) étudie en détail les citations de Ac 2, 30-31 et 17, 27 du *Commentaire du prologue johannique*. Boismard et Lamouille (1984) remarquent que certaines citations de Jacques d'Édesse et de Denys bar Ṣalibi « peuvent avoir gardé l'écho du texte de la Vieille version syriaque »[26] : ne serait-ce pas aussi le cas d'autres auteurs syriaques ? La lecture de ce livre a été le premier élément déclencheur de notre recherche. Ces deux auteurs ont aussi affirmé l'appartenance des citations des Actes dans la traduction syriaque de Cyrille d'Alexandrie par Rabboula d'Édesse à « une version syriaque originale »[27] (qui pourrait, selon nous, difficilement être autre chose que la *Vetus Syra*), ainsi que les affinités occidentales des citations de la traduction latine des *Discours* d'Eusèbe d'Émèse, que Boismard et Lamouille rattachent à la tradition syriaque[28] (ce que notre étude confirmera). Ensuite (1987), A. Vööbus[29] a publié : une œuvre *Sur la Pentecôte* d'Iwannis de Dara ; un fragment du *Commentaire des Actes* (2, 1-21) par Moïse

20. *Homélie sur l'effusion du Saint-Esprit*, p. 176-177.

21. *S. Ephræmi syri, Rabulæ episcopi edesseni, Balæi aliorumque opera selecta*, p. 95-98.

22. Baker 1968 *(non legimus)*.

23. Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun*, p. xvi.

24. Philoxène de Mabboug, *Commentaire sur Matthieu-Luc*, p. 239.

25. Aland 1981.

26. Boismard & Lamouille 1984, p. 69.

27. *Ibid.*, p. 349.

28. *Ibid.*, p. 68.

29. Vööbus 1987 (appendice sur les Actes : p. 181-226).

bar Kepha, en syriaque, dont le texte garde de nombreux échos de la *Vetus Syra* ; ainsi que des citations syriaques des Actes, parfois nouvelles, par Éphrem, Jacques de Saroug, Iwannis de Dara, Moïse bar Kepha et Bar Ṣalibi, et par la version syriaque d'Épiphane ; citations dont certaines comportent des variantes occidentales qui ne peuvent avoir été transmises que via la Vieille syriaque. Par ailleurs, Vööbus fait aussi, pour Ac 1, 1-14 et 2, 1-21, une sorte de relevé partiel de citations syriaques déjà publiées qui, divergeant de la Peshitta, peuvent attester un texte plus ancien ; il signale aussi, pour ces mêmes passages, les variantes dans les manuscrits de la Peshitta qu'il a collationnés[30]. Un disciple de Vööbus, D. L. McConaughy, avait déjà (en 1985) étudié la tradition textuelle syriaque la plus ancienne pour Ac 1 et 2, dans une dissertation qui semble malheureusement non publiée, et ne nous a donc pas été accessible[31]. Les travaux de Vööbus nous ont donné l'espoir que la systématisation d'une enquête sur la tradition syriaque des Actes serait fructueuse – un espoir qui n'a pas été déçu.

Dans le domaine de la littérature de traduction syriaque à partir du grec, il faut signaler aussi les remarques faites successivement par J. Gribomont[32], puis par D. G. K. Taylor[33], sur l'influence de la *Vetus Syra* dans les citations du NT dans la traduction syriaque de Basile de Césarée.

Pour en revenir aux auteurs d'œuvres originales en syriaque, nous n'avons donc, jusqu'à présent que 18 auteurs dont les citations des Actes ont été étudiées, en tout ou en partie. Il est difficile de ne pas voir qu'il est possible de faire mieux ! Avant que notre attention soit quasi monopolisée par la version arménienne des Actes, nous avons d'ailleurs publié deux articles sur les citations syriaques des Actes des Apôtres : le premier, sur les citations d'une œuvre de Jacques de Saroug[34], le second, sur les citations de la partie publiée du *Kᵉtaba dᵉreš melle* de Jean bar Penkaye[35]. Si Dieu nous prête vie, nous publierons un jour un travail sur l'ensemble des citations des Actes dans les œuvres originales syriaques, mais dans l'état actuel des choses, une telle œuvre ne pourrait elle-même n'être qu'un début, au vu du nombre d'œuvres syriaques encore tout à fait inédites. Nous avons relevé des citations des Actes dans 92 auteurs syriaques.

30. Être conscient, comme nous, des généralisations hâtives et des exagérations de certaines affirmations de A. Vööbus ne signifie pas que sa recherche n'ait apporté aucun élément à retenir.

31. McConaughy 1985.

32. Gribomont 1953, p. 142.

33. Taylor 1999, p. xxv.

34. Simonet 1998.

35. Simonet 2001.

Quant à la recherche sur les citations des Actes dans les auteurs de langue arménienne, elle est jusqu'à présent très limitée. À notre connaissance, il n'existe qu'une étude, partielle, sur les citations d'Eznik de Kołb[36], et un répertoire (sans aucun commentaire) de 98 citations des Actes faites par 20 auteurs arméniens du Ve au XIIe siècle, établi par Armen Malxasyan pour la Société biblique arménienne[37].

État d'avancement de notre recherche

Nous nous limiterons, ici, aux résultats[38]. Ceux-ci sont mieux fondés pour les 11 premiers chapitres des Actes que pour les 17 suivants. En effet, un élément important d'appréciation lorsqu'il s'agit d'une possible origine Vieille syriaque d'une citation, c'est la comparaison avec la première version arménienne, avec la couche la plus ancienne du géorgien, et avec les plus anciennes traductions arabes faites sur le syriaque. Pour le géorgien et l'arabe, nous n'avons pas eu le temps de dépasser Actes 11, ce qui limite nos possibilités de comparaison. Pour nous, la thèse de l'origine Vieille syriaque de la première traduction arménienne n'est plus une simple hypothèse de travail : c'est devenu une évidence qui est régulièrement confirmée par des accords que nous rencontrons régulièrement entre ce que nous pouvons retrouver de la *Vetus Syra* des Actes et une famille de manuscrits arméniens des Actes, comportant au moins quatre manuscrits (J297[39], ℓP86, ℓP337 et ℓVN5[40]) qui représente la première version arménienne avec un degré de fidélité qui reste à déterminer (il y a peut-être déjà une contamination partielle de la deuxième version arménienne), avec le soutien, moins

36. Cuendet 1929 se limite aux Évangiles ; Williams 1951, p. 83-86, étudie seulement la citation de Ac 15, 29 ; Birdsall 1988 étudie aussi cette seule citation.

37. Malxasyan 2005 (les citations des Actes sont aux pages 127-144).

38. À titre indicatif, l'analyse détaillée des citations occupe, en l'état actuel de notre recherche, quelque 400 pages dans notre ordinateur.

39. Alexanian avait pourtant étudié assez en détail le texte de J297 dans Alexanian 2008. Il considère essentiellement le texte de ce manuscrit comme un texte local provenant d'une transmission négligente et défectueuse de la seconde version arménienne. Alexanian n'a pas pu, par défaut d'étude des lectionnaires et des citations des Pères arméniens, percevoir l'appartenance de ce manuscrit à un dixième groupe des manuscrits arméniens des Actes. Ce groupe est le plus proche du texte de la première version arménienne.

40. Quelques précisions sur ces sigles et ceux de la note 41, qui suivent la nomenclature familière aux arménisants : F = Florence, J = Jérusalem, M = Maténadaran (Erevan), P = Paris, SF = Sankt Florian, Tub = Tubingue, VN = Vienne. Le sigle ℓ indique qu'il s'agit d'un lectionnaire.

régulier, d'autres manuscrits arméniens[41] et des citations bibliques d'un certain nombre d'écrivains arméniens, dont les plus caractéristiques sont Jean d'Odzun, Étienne de Siounie, Anania Mokacʿi, Paul de Taron, Ignatios Vardapet, Sargis Šnorhali, Yovhannes Arčišecʿi, Yovhannes Corcorecʿi, Barseł Maškeroncʿi, Grégoire de Tatʿew (dans la majorité de ses ouvrages) et parfois les lemmes de la Bible arménienne dans la Chaîne sur les Actes compilée par Georg Skewracʿi[42] (au total, nous avons relevé les citations des Actes dans 96 auteurs arméniens, et nos collations de manuscrits continus, de lectionnaires et de fragments comporte actuellement un peu plus de 120 témoins). Pour le géorgien, les accords sont moins réguliers, mais néanmoins intéressants.

Quelques considérations méthodologiques

Les chiffres qui suivront dans les paragraphes ci-dessous peuvent être faussés en défaveur de la *Vetus Syra* : chaque fois que la Peshitta ne diffère pas de la *Vetus Syra*, une citation est automatiquement classifiée comme dépendant de la Peshitta alors qu'elle pourrait être Vieille syriaque, mais comment faire autrement ? Le caractère vieux syriaque d'une citation s'établit, notamment, soit par l'existence d'accords avec les citations d'écrits des IIIe et IVe siècles où, probablement, seule la *Vetus Syra* existait, soit par l'aspect récurrent de variantes survenant dans plusieurs auteurs qui citent habituellement la *Vetus Syra*. La récurrence rend quasi nulle la possibilité que la variante provienne d'une liberté de citation de l'auteur : le texte cité a une réalité dans les manuscrits bibliques utilisés par cette pluralité d'écrivains citant indépendamment l'un de l'autre. Mais quand une citation n'a aucun parallèle (ce qui est fréquent), son caractère vieux syriaque peut être difficile à établir, sauf si on peut faire appel à d'autres critères en aval ou en amont : variantes occidentales non attestées par la Peshitta, tatianismes, traits stylistiques récurrents dans la *Vetus Syra*, emploi de synonymes, soutien par la première version arménienne, soutien

41. Parmi ces autres manuscrits, mentionnons ℓP44 (dans certaines leçons), M142, F11, M181, M159, M354, ℓSF, ℓVN3, ℓVN5, ℓVN241, ℓTubXIII.21…

42. Certaines citations de ces écrivains nous ont paru permettre un meilleur accès à la première version arménienne que le dixième groupe mentionné dans la note 39. Notre étude n'est pas encore assez avancée pour le montrer en détail, mais dans les exemples d'accords énumérés en fin de cet article, le lecteur pourra déjà repérer un certain nombre de cas où des écrivains arméniens sont cités comme attestant une leçon de la première version, sans le soutien d'aucun manuscrit, au moins en l'état actuel de nos collations. On peut déjà remarquer aussi que ces écrivains proviennent aussi bien de la Cilicie que de la Grande Arménie.

des traductions arabes faites sur le syriaque, voire soutien par la première version géorgienne[43] (et plus particulièrement, dans un certain nombre de cas, par le lectionnaire de Jérusalem)[44].

Résultats obtenus, auteur par auteur

Passons aux conclusions, auteur par auteur. Nos conclusions rejoignent celles de Kerschensteiner pour la *Caverne des trésors* et pour Aphraate. Pour Eusèbe d'Émèse, en traduction latine, les citations des Actes (38 citations ou allusions textuelles) se présentent au moins 12 fois avec des traits tout à fait inconnus de la tradition latine, mais qui se retrouvent dans d'autres témoins de la *Vetus Syra*, principalement Éphrem, avec un nombre appréciable de variantes relevant du texte occidental des Actes. Une influence de la Bible latine du traducteur n'est pas à exclure par endroits ; dans ces cas la Bible latine utilisée serait une *Vetus Latina* du premier type européen. Mais nous avons aussi quelques œuvres d'Eusèbe conservées en traduction arménienne. Là aussi, les différences d'avec les Actes arméniens tels qu'ils nous sont maintenant connus, pour arm.1 comme pour arm.2, montrent que les quatre citations ne doivent rien (ou peu) à la Bible arménienne, mais remontent bien à une *Vetus Syra*.

Pour les *Actes apocryphes syriaques*, le nombre limité des citations nous laisse dans l'incertitude. L'Éphrem syriaque (44 citations), lorsqu'il cite littéralement, nous offre généralement une *Vetus Syra*, parfois confirmée par le *Commentaire* éphrémien des Actes en version arménienne, ou par d'autres auteurs syriaques ; onze fois cependant le texte ne diffère en rien de la Peshitta – mais ceci peut simplement montrer que la Peshitta a souvent repris la *Vetus Syra* sans changement. Les citations de l'Éphrem grec peuvent être intéressantes lorsqu'elles proviennent bien d'un original syriaque disparu. Enfin, l'Éphrem arménien a déjà été suffisamment étudié – remarquons seulement que nos prédécesseurs ont surtout souligné, avec raison, l'élément occidental dans la *Vetus Syra* d'Éphrem, mais au total, l'élément alexandrin y est important aussi : la *Vetus Syra* est un témoin textuellement mixte. Dans quelque cas, il arrive même que la *Vetus Syra* d'Éphrem soit plus proche du texte grec alexandrin que la Peshitta – mais ce sont là des exceptions. Le *Commentaire de l'Évangile concordant* en version arménienne contient

43. La dépendance de la première version géorgienne par rapport à la première version arménienne nous paraît probable, mais n'est pas admise par tous. En outre, je laisse de côté, provisoirement, un éventuel soutien par le peu qui nous est connu de la version albanienne.

44. Dont nous n'avons pas encore une édition critique de tous les fragments conservés.

14 citations, soit plus que la partie incomplètement conservée de l'original syriaque. Les variantes observées lorsque Éphrem cite le même verset dans des œuvres différentes montrent aussi une certaine diversité dans la *Vetus Syra* – le même phénomène apparaît lorsqu'on compare différents auteurs citant la *Vetus Syra*. Ceci nous donne à penser qu'il faut accorder à cette traduction un temps assez long d'existence avant Éphrem pour laisser le temps qu'apparaisse cette diversité.

Passant à l'*Homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit*, étudiée par Jansma, nous pouvons, grâce à notre connaissance de l'ensemble de la tradition syriaque, discerner des parallèles et même des citations qui ont échappé à l'attention de ce chercheur. C'est bien la *Vetus Syra* qui apparaît ici aussi, et il est intéressant d'observer 7 accords avec Éphrem, 4 avec Moïse bar Kepha, 3 avec la version syro-palestinienne, 2 avec Jacques de Saroug, la *Doctrine des Apôtres*, Jacques d'Édesse et le manuscrit arabe 151 du Sinaï[45]. C'est aussi la *Vetus Syra* que l'on retrouve dans la *Doctrine des Apôtres*, bien que les citations y soient souvent faites de façon relativement libre. Cette même liberté se retrouve dans les 21 citations du *Liber graduum*, ce qui n'empêche pas de constater une proximité certaine avec le texte d'Éphrem (et, bien sûr, toujours des leçons occidentales).

Au Ve siècle, Marouta de Maipherkaṭ a peu de matériel qui soit textuellement significatif. La citation de Ac 20 dans la *Vie d'Eusèbe de Samosate* diverge plus de la Peshitta que ne l'a signalé Kerschensteiner, mais les divergences supplémentaires que nous avons relevées relèvent aussi de la *Vetus Syra*. Qiyore d'Édesse a un texte presque toujours conforme à la Peshitta : sur les 53 citations (ou allusions) tirées des Actes, seules deux manifestent une influence du texte occidental qui s'explique sans doute par des réminiscences de la *Vetus Syra*. Isaac d'Antioche a deux citations sur trois qui se rattachent certainement à la *Vetus Syra* ; les particularités de la troisième citation sont difficiles à interpréter. Rabboula d'Édesse n'a que deux citations des Actes, mais au moins une est Vieille syriaque. Dans la *Vie* (anonyme) *de saint Syméon stylite l'Ancien*, les allusions sont trop lointaines par rapport au texte biblique pour être vraiment utilisables en critique textuelle. Les 43 citations et allusions repérées dans les œuvres poétiques de Narsaï sont difficiles à apprécier en raison de leur genre littéraire, et souvent de leur brièveté, mais nous pensons ne pas nous tromper en discernant, dans neuf

45. Les manuscrits arabes 151 et 154 du Sinaï, traduits du syriaque, offrent un texte assez fréquemment divergent de celui de la Peshitta. Margaret D. Gibson a rédigé une collation des variantes de la partie du manuscrit 154 qu'elle a éditée (Ac 7, 38-49 ; 9, 31 – 28, 31), par rapport à la Peshitta de Schaaf, voir GIBSON 1899, p. 37-49. Nous avons collationné (mais pas édité) les variantes de l'autre partie (Ac 7, 50 – 9, 31), qui se trouve dans le manuscrit arabe 6725 de la Bibliothèque nationale de France.

citations, des traces sûres ou probables de la *Vetus Syra* (notons aussi trois cas d'influence du texte grec). La citation, unique, du *Synode* de Barṣauma ne livre pas de conclusions certaines. Les citations de Jean d'Apamée sont souvent faites de façon assez libre, mais il reste clair que le texte de base diffère de la Peshitta. Les parallèles avec la plus ancienne version géorgienne orientent ici aussi vers la *Vetus Syra*.

Avec Jacques de Saroug, nous entrons dans le VIe siècle. Comme pour Narsaï, le genre poétique rend difficile l'évaluation. En outre, par défaut d'une édition globale avec traduction et notes, l'heuristique des citations est difficile. Nous comptons actuellement 44 citations et allusions (beaucoup de ces dernières sont brèves). Cinq citations sont entièrement conformes à la Peshitta, et quatre sont sûrement Vieilles syriaques. Des caractéristiques Vieilles syriaques sont également possibles, mais discutables, dans 7 allusions brèves. Dans 6 cas, l'origine de leçons particulières à Jacques de Saroug nous est indéterminable ; 3 cas manifestent à coup sûr une adaptation libre, et il y a aussi un cas de correction probable sur le grec. Le reste est soit inutilisable en critique textuelle, soit encore à découvrir dans le texte syriaque. La citation, unique, de Siméon de Beth Aršam (Ac 8, 9) est conforme à la Peshitta.

Je ne m'attarderai pas sur les citations de Philoxène de Mabboug : elles ont été suffisamment étudiées avant moi. La seule chose à signaler est que la *Vetus Syra* est parfois présente chez lui dans les œuvres où il n'est pas (encore) influencé par la Philoxénienne. Paul de Callinique n'a qu'une citation des Actes, laquelle semble être traduite du grec par l'auteur ; elle anticipe la Harqléenne. Élie (disciple de Jean de Tella) a peu de citations, mais elles sont généralement conformes à la Peshitta. Les quelques citations de Mar Aba contiennent des variantes plutôt rares, je ne suis pas encore parvenu à me faire une opinion définitive sur la nature de ce texte. Les citations du *Synode de Mar Ézéchiel* présentent des traits propres à la *Vetus Syra*. Des six citations de Jean d'Éphèse, trois sont conformes à la Peshitta, et deux dépendent certainement de la *Vetus Syra*. De Daniel de Ṣalaḥ, dans l'attente d'une publication de son *Commentaire des Psaumes*, je n'ai qu'une citation de Ac 4, mais c'est une citation très longue, qui présente une addition longue de type occidental, et d'autres variantes mineures par rapport à la Peshitta. Il est probable qu'il emploie la *Vetus Syra*. Chez Thomas d'Édesse, le matériel disponible (deux citations) est trop restreint pour permettre une conclusion. Les trois citations du *Synode de Mar Ishoʿyahb* sont conformes à la Peshitta. Des trois citations des *Règles d'Abraham de Kaškar*, deux offrent des traces de la *Vetus Syra*, une est conforme à la Peshitta. Des cinq citations de Barḥadbšabba ʿArbaya, la première a un caractère nettement vieux syriaque et occidental, la suivante est plus ou moins adaptée, la troisième semble traduite d'un manuscrit grec portant un texte rare, du type de P^{45}, et les

deux dernières ne permettent pas de conclusion ferme. Les quatre citations de Barḥadbšabba de Ḥalwan contiennent cinq leçons uniques, dont trois peuvent représenter des citations faites de mémoire. On ajoutera, comme caractéristique unique, une abréviation volontaire et une leçon facilitante. Dans deux cas, le texte de Barḥadbšabba de Ḥalwan, considéré par rapport à la Peshitta, semble harmonisé sur le grec, une fois, sur la tradition grecque dans son ensemble, et l'autre fois sur le texte alexandrin. On notera aussi une leçon occidentale impliquée, et cinq leçons qui semblent devoir être d'origine Vieille syriaque. Des quatre citations des *Chronica minora*, une est conforme à la Peshitta, les trois autres pourraient sembler traduites du grec, mais l'une présente des contacts tels avec une citation de Michel le Grand que la conclusion s'impose qu'il s'agit d'une citation d'une traduction syriaque proche du grec : la Philoxénienne peut-être ?

Au VIIe siècle, sur les dix-sept citations de Ḥnana d'Adiabène, cinq sont conformes à la Peshitta, et trois relèvent certainement de la *Vetus Syra*. Deux proviennent certainement de la liberté d'adaptation, et les autres sont difficiles à interpréter (liberté d'adaptation ou *Vetus Syra* ?). Des six citations de l'*Assemblée des évêques nestoriens* de 612, trois sont conformes à la Peshitta, deux sont d'origine Vieille syriaque, la sixième est actuellement indéterminable. Les ouvrages de Babaï le Grand présentent 63 citations des Actes portant sur 40 versets. Nous y trouvons 16 cas de conformité avec la Peshitta, 8 cas certains ou probables de recours à la *Vetus Syra*, 7 cas d'influence d'un texte grec, 6 cas de citations libres, et 5 cas inexpliqués. Des trois citations de Šubḥalmaran, l'une est Vieille syriaque, la seconde est d'origine incertaine (Vieille syriaque ou adaptée sur le grec), la troisième est conforme à la Peshitta. Les deux citations de Gabriel Qaṭraya bar Lipeh ne nous ont été accessibles qu'en traduction latine, l'original syriaque attendant toujours son éditeur. Les 37 citations de Sahdona suivent essentiellement la Peshitta ; dans quatre ou cinq cas, le texte peut avoir été revu sur le grec, dans quatre ou cinq cas également, on peut détecter l'influence de la *Vetus Syra*. Les quatre citations d'Isho'yahb II sont conformes à la Peshitta. Les trois citations du patriarche Isho'yahb III sont difficiles à interpréter. Denḥa de Tagrit a une seule citation, conforme à la Peshitta. Simon de Ṭaibutheh cite trois fois le même verset (Ac 17, 28) selon la Peshitta. L'unique citation d'Athanase de Balad (Ac 15, 20) est Vieille syriaque. Dans l'*Histoire de Mar Mari*, les deux citations de Ac 3, 6 sont tirées de la *Vetus Syra*. L'unique citation des Actes par Grégoire de Chypre (Ac 17, 28) est conforme à la Peshitta, comme J. R. Harris l'avait déjà vu. Des deux citations de Jean Maron, l'une diffère peu de la Peshitta, l'autre lui est entièrement conforme. Pour Jean bar Penkaye, je résume les conclusions de mon article : sur 27 citations et allusions textuelles, cinq sont conformes à la Peshitta, les

autres (sauf un cas possible de révision sur le grec) impliquent l'utilisation de la *Vetus Syra*, sous deux formes différentes de son texte (la *Vetus Syra* a certainement une histoire interne de son texte). L'analyse permet, à titre d'hypothèse, d'énoncer certaines caractéristiques stylistiques de la *Vetus Syra*. Chez Jacques d'Édesse, il faut distinguer les citations des Actes dans les notes marginales ajoutées aux *Hymnes* de Sévère d'Antioche, qui ont été bien étudiées par McHardy, et celles de l'*Hexaméron*, qui n'ont pas été étudiées. Dans les premières, McHardy montre l'utilisation prééminente de la Harqléenne, avec des endroits où Jacques d'Édesse diffère de l'édition actuelle de la Harqléenne, sans doute parce que le texte cité correspond à un original de la Harqléenne actuellement perdu ; il y a aussi une minorité de cas où Jacques cite la Peshitta, avec parfois des restes de *Vetus Syra*. Les 18 citations de l'*Hexaméron* dépendent fondamentalement de la Peshitta, avec quelques cas d'harmonisation sur le grec ou sur une version hellénisante ; on trouve dans quatre, voire cinq citations, des variantes qui sont probablement d'origine Vieille syriaque. Dadisho Qaṭraya n'a qu'une citation, plus une allusion peu textuelle ; il semble citer soit selon le grec, ou selon une version hellénisante. Isaac de Ninive cite généralement selon la Peshitta. Des 20 citations de l'*Apologie anonyme pour Narsaï*, 11 sont entièrement conformes à la Peshitta ; dans deux cas supplémentaires, les divergences par rapport à la Peshitta proviennent simplement d'influences de passages parallèles. Dans trois cas, nous n'avons pu déterminer l'origine des variantes. Des quatre citations restantes, deux proviennent de la *Vetus Syra*, une laisse le choix entre *Vetus Syra* ou version hellénisante, et la quatrième contient une variante qu'on ne retrouve qu'en latin, ce qui laisse supposer l'emploi d'une *Vetus Syra* qui aurait eu la même variante que le texte latin. Des deux citations de la *Réfutation anonyme des Chapitres de Cyrille d'Alexandrie*, l'une est conforme à la Peshitta, l'autre nous laisse hésiter entre révision hellénisante et traces de la *Vetus Syra*.

Nous entrons dans le VIIIe siècle avec les 100 citations et allusions de Théodore bar Koni. Celui-ci suit la Peshitta 44 fois, et la *Vetus Syra* 16 fois. Il manifeste 15 fois des variantes dont l'origine est restée incertaine ; sa liberté d'adaptation se manifeste dans 17 citations. Les autres citations ou allusions sont inutilisables en critique textuelle. Le prêtre Abraham, vers 700, cite Ac 13, 2 selon un texte revu sur le grec. Georges des Arabes († 724) a 7 citations et allusions, dont 2 seulement sont éditées, et conformes à la Peshitta. Sur 10 citations, Shahdost de Tarihan (première moitié du VIIIe siècle) en a six conformes à la Peshitta, deux qui relèvent de la *Vetus Syra*, et deux dont l'origine est incertaine (dont une pourrait provenir d'une conformation au grec). Les deux citations brèves de Jean de Dalyatha (entre 700 et 760 environ) sont conformes à la Peshitta. Des huit citations

du Pseudo-Denys de Tell Mahre (776), quatre sont conformes à la Peshitta, deux sont partiellement influencées par la *Vetus Syra*, et deux sont d'origine indéterminée. Joseph Ḥazzaya (2e moitié du VIIIe siècle) a une citation, conforme à la Peshitta. Des trois citations de Serge le Stylite, l'une dépend directement de la *Vetus Syra* et l'autre indirectement ; la troisième présente une variante déjà connue dans les éditions imprimées de la Peshitta. Une allusion, trop lointaine du texte biblique, est inutilisable en critique textuelle. Abraham bar Dašandad (VIIIe siècle) a une citation brève, qui n'est guère concluante. Chez Iwannis de Dara (début IXe siècle), les quatre allusions ou citations libres de *De oblatione* ne permettent guère de conclusions fermes en critique textuelle. Par contre, la citation longue de Ac 2, 1-11 du *Sur la Pentecôte* ne contient qu'un seul verset qui soit entièrement conforme à la Peshitta. Cette citation permet d'observer : trois leçons uniques dont l'origine semble actuellement indéterminable ; 8 leçons non-Peshitta attestées par d'autres témoins, uniquement syriaques, dont une pourrait provenir d'une harmonisation sur le grec ; 3 leçons non-Peshitta attestées aussi par des témoins non-syriaques ; ces deux catégories de leçons, et surtout la deuxième, ont des chances de refléter une *Vetus Syra* ; enfin, 4 leçons qui se retrouvent chez des témoins occidentaux non-syriaques (ainsi qu'éventuellement chez d'autres témoins syriaques), et qui, à travers la *Vetus Syra*, peuvent remonter à sa *Vorlage*, le texte occidental grec.

Vööbus fait fréquemment remarquer la proximité textuelle d'Iwannis et de Moïse bar Kepha. Dans les 11 versets de Ac 2 cités en commun, ces deux auteurs ont en effet 8 leçons identiques ou proches, dont 4 qui n'apparaissent que chez eux, et deux qui sont caractéristiques du texte occidental. Ceci ne doit cependant pas faire perdre de vue qu'entre les deux auteurs il y a aussi 15 différences significatives. Dans 8 cas, le texte de Moïse bar Kepha est conforme à la Peshitta, alors qu'Iwannis a une leçon occidentale ; mais dans 7 cas, c'est Iwannis qui semble conformé à la Peshitta, alors que Moïse bar Kepha a 4 leçons occidentales. On peut aussi remarquer les affinités particulières des deux auteurs avec le lectionnaire vieux latin *t*.

Pour les Pères syriaques ultérieurs, notre travail est hélas bien moins avancé. Les citations de la majorité des auteurs édités ont été relevées, mais l'analyse de leur signification n'a pas été faite, ou ne l'a été qu'en partie.

Tableau récapitulatif

Nous insérons ici un petit tableau rappelant la situation pour les écrivains syriaques étudiés (pour les sigles, voir ci-dessous ; VS = *Vetus Syra*, P = Peshitta, Ph = Philoxénienne, H = Harqléenne) :

Date	VS seule	VS prédom.	P prédom.	P seule	Indéterm.	Ph	H
III	ShTh						
IV	Aphraate				AcApSy		
	Eusèbe d'Émèse				MarMa		
	Éphrem						
	HomAn						
	DoctAp						
	Liber graduum						
V	Isaac d'Antioche	VitEusSam	Qiyore d'Édesse		VitSimStl'A		
	RabbEd	Jean d'Apamée	Narsaï		SynBarṣ		
VI	SynMarEz	AbrKašk	JacSar	SimBethArš	MarAba		
	Daniel de Ṣalaḥ		PhilM (> 508)	ThomEd	Barḥʿar	PhilM (< 508)	
			Élie	SynMarIsh	BarḥʿḤal		
			Jean d'Éphèse				
VII	Athanase de Balad	Šubḥalmaran	ḤnaAd	Ishoʿyahb II	Ishoʿyahb III		JacEd
	HistMMari	BarP	AssEvNest	Denḥa			
			Sahdona	Babaï			
			JacEd(Hex.)	Simon de Ṭaibutheh			
			Isaac de Ninive	Grégoire de Chypre			
			ApAnNar	Jean Maron			
			RefAnChCyrAl				
VIII			BarKon	Jean de Dalyatha			
			GeoAr?	Joseph Ḥazzaya			
			Shahdost				
			Ps-DionTM				
			Serge le Stylite				
IX		Iwannis de Dara	Nonnus de Nisibe				
		Moïse bar Kepha					
		GiwAr					

Nous constatons que seulement 11 auteurs utilisent un texte contenant une Peshitta pure. À partir du Ve siècle, la Peshitta devient la version la plus couramment utilisée, mais la *Vetus Syra* conserve une influence marquante sur 14 auteurs, en restant la seule utilisée chez 6 auteurs et la version prédominante chez 8 autres, et en ayant une influence minoritaire chez 19 autres.

Ce qui reste à faire

Pour les Pères de date ultérieure, malgré l'inachèvement du travail, nous pouvons communiquer les quelques données qui suivent.

Au IXe siècle, le catholicos Timothée Ier († 823) a 4 citations, dont 2 analysées et conformes à la Peshitta. Le *Synode de Timothée Ier Katholikos* a une citation, conforme à la Peshitta. Pour Ishoʿ bar Nun, le manque d'édition fait que nous n'avons que 2 citations de Ac 1, 20, et celles-ci ne nous ont été accessibles qu'en traduction anglaise. Thomas de Marga a 5 citations, non analysées. L'ensemble des œuvres exégétiques d'Ishoʿdad de Merv contient 223 citations et allusions, dont 54 déjà analysées. De ces 54, 33 sont conformes à la Peshitta, 6 ont des traits vieux syriaques, 4 sont des adaptations libres, 2 semblent manifester une influence du grec, et 9 sont d'origine actuellement indéterminée. Des 6 citations et allusions du *Traité apologétique* de Nonnus de Nisibe[46], trois sont conformes à la Peshitta, et deux (dont un texte cité deux fois) s'en distinguent, en manifestant chaque fois un contact avec Moïse bar Kepha. Dans un de ces deux cas cependant, l'hypothèse d'une origine Vieille syriaque n'est pas confirmée par Ephrk. Le *Commentaire sur la Genèse* du Pseudo-Éphrem, conservé seulement en version arménienne, contient une citation des Actes, non analysée. Gabriel de Baṣra a deux citations, non analysées. Le *Fragment d'une chronique syriaque anonyme* a une citation des Actes, non analysée. Chez Moïse bar Kepha, nous avons achevé l'analyse des 13 citations de son *Commentaire sur la liturgie jacobite* : 7 témoignent de la *Vetus Syra*, 4 de la Peshitta, et 2 sont indéterminées. Pour ses autres œuvres éditées[47], nous avons repéré 52 citations des

46. Le même auteur a écrit, en arabe, un *Commentaire de l'Evangile de Jean* qui n'est conservé qu'en traduction arménienne. Certaines des 8 citations des Actes qui y sont contenues semblent prometteuses pour notre recherche : le texte arabe de Nonnus repose sur une *Vorlage* syriaque qui diffère parfois de la Peshitta. Un examen des citations des Actes faites par les auteurs syriaques écrivant en arabe aurait aussi certainement beaucoup à nous apprendre. Ce domaine est encore pratiquement inexploré.

47. Nous avons aussi 5 citations des Actes dans les *Commentaria De Paradiso*, qui ne sont édités qu'en traduction latine (PG 111, col. 481-608).

Actes, dont 25 ont été (parfois partiellement) analysées. Nous obtenons là, provisoirement, 17 citations Vieilles syriaques, 4 conformes à la Peshitta, et une d'origine indéterminée.

Au Xe siècle, Élie d'Anbar ne fait aux Actes qu'une allusion non textuelle. Giwargis d'Arbèles cite les Actes 7 fois, 3 fois selon la *Vetus Syra*, 3 fois selon la Peshitta, une citation est d'origine indéterminée. Ses citations ont 8 accords avec celles de Moïse bar Kepha. Les 4 citations des Actes de Jean bar Kaldoun ne nous sont connues qu'en traduction française, le texte syriaque restant inédit.

Au XIe siècle, les deux citations d'Élie de Nisibe sont conformes à la Peshitta. Les 17 citations de Michel le Grand restent non analysées[48] (dans les collations ci-dessous, cet auteur apparaît cependant 3 fois en soutien du texte occidental ou de la *Vetus Syra*).

Au XIIe siècle, nous comptons 457 citations des Actes dans les ouvrages publiés de Denys bar Ṣalibi (y compris quelques citations encore inédites ou accessibles seulement dans des traductions). 105 d'entre elles ont été analysées : 51 sont conformes à la Peshitta, 37 ont des variantes Vieilles syriaques, 8 sont des adaptations libres, 8 sont d'origine indéterminée, et une reflète l'influence de la Peshitta de l'AT dans une citation vétéro-testamentaire (dans les extraits de collations ci-dessous, Bar Ṣalibi apparaît 34 fois en soutien de la *Vetus Syra* ou du texte occidental). Rappelons en outre que Boismard et Lamouille[49] avaient déjà observé qu'en six endroits (10, 33 ; 13, 7, 8 ; 17, 26 ; 20, 7 et 21, 15), Bar Ṣalibi se réfère à la version harqléenne, mais le texte qu'il cite n'a rien à voir avec la Harqléenne publiée par White ! 13, 7 et 17, 26 sont des leçons longues qui n'ont aucune autre attestation parmi les témoins du texte occidental. Boismard et Lamouille ne cherchent pas à élucider le mystère de l'origine de ces leçons étranges, et nous n'y parvenons pas davantage. On peut remarquer qu'en 17, 26, unique cas où, dans ces 6 versets, nous avons aussi une variante des marges de la Harqléenne, la variante des marges de la Harqléenne est incompatible avec la « Harqléenne » de Bar Ṣalibi.

Au XIIIe siècle, nous comptons 52 citations dans les œuvres publiées de Barhebraeus. 5 de ces citations ont été analysées, et trouvées conformes à la Peshitta (dans les extraits de collations ci-dessous, Barhebraeus apparaît 3 fois en soutien de la *Vetus Syra* ou du texte occidental). Enfin, Mar Salomon de Perath-Maishan nous offre 12 citations des Actes, dont aucune n'a été

48. On remarquera que la version arménienne de Michel le Grand comporte des citations de 3 versets des Actes qui sont absentes du texte syriaque.

49. Boismard & Lamouille 1984, p. 70.

analysée (dans les extraits de collations ci-dessous, cet auteur apparaît 2 fois en soutien de la *Vetus Syra*).

Il y aurait encore, sans doute, nombre d'auteurs syriaques édités qui ont cité les Actes et ne sont pas mentionnés ci-dessus, parce que leurs ouvrages ne nous ont pas été accessibles. Nous n'avons pas pris la peine d'essayer d'en dresser la liste. Nos critiques seront peut-être heureux de le faire pour nous !

Nos conclusions

a) Contrairement à l'état de choses dans les manuscrits conservés, les citations patristiques nous donnent un accès considérable à la *Vetus Syra* des Actes et même à différents états de son texte.

b) La *Vetus Syra* des Actes a continué d'exister pendant longtemps, soit dans des manuscrits « contaminés » de la Peshitta, soit dans des manuscrits portant l'un ou l'autre état de son texte. Ceci est prouvé par l'utilisation qu'en font des auteurs syriaques tardifs, tant jacobites que nestoriens.

c) La *Vetus Syra* ainsi retrouvée témoigne d'un texte occidental, mais déjà partiellement révisé sur le texte alexandrin.

d) Cette *Vetus Syra*, sans doute déjà dans un état évolué de son texte, fut l'archétype, au début du Ve siècle, de la première version arménienne.

e) Cette première version arménienne nous est mieux conservée dans les citations de certains écrivains arméniens que dans les manuscrits arméniens, davantage susceptibles d'être « corrigés » sur la seconde version arménienne. La majorité des témoins de la première version arménienne en tradition directe sont des lectionnaires, ceux-ci étant généralement plus conservateurs que les manuscrits continus.

f) Vu la nature malgré tout fragmentaire de la conservation de la *Vetus Syra*, il arrive que la première version arménienne nous donne accès à des formes perdues de la *Vetus Syra* et même du texte occidental, d'où l'intérêt de la recherche qui s'y rapporte.

g) Cette première version arménienne a probablement à son tour servi d'archétype (concurremment à un texte grec ?) à la première traduction des Actes des Apôtres en géorgien, comme le pensait notre illustre prédécesseur louvaniste G. Garitte. Les objections à l'origine arménienne de la version géorgienne ne sont valides, pensons-nous, qu'en ce qui concerne la version arménienne révisée sur le grec (arm.2).

Qu'il s'agisse des résultats auteur par auteur, ou des conclusions générales, nous soumettons la plupart de ces conclusions à titre d'hypothèses provisoires, en proposant comme critère de vérification

d'entreprendre (ou de revisiter) l'étude des citations de ces mêmes auteurs dans d'autres parties du Nouveau Testament. Ceci, sans ignorer que ce critère de vérification ne sera pas absolu, puisque l'histoire textuelle n'est pas identique d'un livre biblique à un autre, et que tous les auteurs n'ont pas forcément utilisé les mêmes manuscrits avec les mêmes traductions pour les différentes parties du Nouveau Testament.

Annexe – Exemples tirés de nos collations

Nous présentons ci-dessous 32 extraits de collations montrant des accords entre arm.1 et la *Vetus Syra*, 16 montrant des accords entre arm.1, le texte occidental (et éventuellement la *Vetus Syra*), 31 montrant des accords entre arm.1 et la première version géorgienne, 24 montrant des accords entre arm.1, la *Vetus Syra* et le géorgien, 5 montrant des accords entre la *Vetus Syra* et le texte occidental, 18 montrant des accords entre arm.1, la *Vetus Syra*, le géorgien et le texte occidental, 6 montrant des accords entre le syriaque et le géorgien, 4 montrant des accords entre le texte occidental, le syriaque et le géorgien, et 1 montrant un accord entre le texte occidental, arm.1 et le géorgien.

Les listes d'accords constatés ci-dessous ne se veulent nullement exhaustives. Elles sont tirées essentiellement de Ac 1-11. Les témoins pertinents pour l'accord énoncé dans chaque sous-titre sont signalés en italique.

Accords entre arm.1 et la Vetus Syra

1, 8 ἁγίου] om. *Ephr*^{cz} *BarṢ Zak*

1, 14 ὁμοθυμαδὸν] om. 94 1678 1728 2818 vgΔ^{M*} ℓ^{MadRAH9} sa$^{4\ 16\ 460}$ eth^{20} GeoNicom Cass MartinL(1/3) *IsAnt JacSar BarṢ Salom IgnVard GrTat*^{ʿ}

2, 3 ἐφ' ἕνα ἕκαστον] ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἕκαστου *sy*^{pA4} *IwD BarK(1/2) Salom GrTat*^{ʿ}*(1/8)*

2, 3 ἕκαστον] om. CyrHier^{geo}(1/2) *BarK(1/2) BarṢ(1/4) GrTat*^{ʿ}*(3/8)*

2, 8 ἡμεῖς] om. vg^{ℓMun3005*} *arm*$^{J297\ ℓP44\ ℓP86\ ℓP93\ ℓP337\ ℓTubXIII.21\ ℓVN5}$ arab^{Erp} sl^{RS643} Thret Aug(2/3) Prom Arn(1/2) Ps-Fulg HomilVer RemAux *BarK SargŠn IgnVard*

2, 12 ἄλλος πρὸς ἄλλον] om. a* vg$^{BΣO\ 717\ 748\ 1365\ 1765\ Gir125\ MadBN5}$ cat^{P} ndl.1 ital^{Cav} wyc.1 m.all$^{K191\ Heid23}$ mae *arm*^{M159*,ℓP337} Aug(1/2) *Ephr*^{c} *BarK BarṢ*

2, 22 δυνάμεσι καὶ] om. vg^{2055*} tpl^{TF} sy^{pal} bo^{T} *arm*$^{J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5}$ TheodotCor Hipp^{geo} Did Epiph(3/3) *Ephr*^{k} PCava *BarṢ NersL*

2, 29 πρὸς ὑμᾶς] om. 263 1859 2523* vg$^{D\ 1480}$ fr^{Bern28} *arm*$^{F11\ J297\ M181\ M191\ M282\ M354\ M5908\ mss\ ℓP44\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5\ ℓVN53}$ Chr(1/2) Chr^{a}(1/2) Chr^{o} Chr^{geoEuth} *CyrAl*^{SRab} Gaud EulT *IgnVard*

3, 3 λαβεῖν] ποιεῖν 616 *sy*^{p} *arm*$^{J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5\ ℓVN241}$

3, 18 πάντων] om. Hrab^{L} tpl^{M} ndl.1.3$^{A\ G}$ port bhm^{Dr} sv *eth*$^{137\ ro}$ *arm*$^{F11\ J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5}$ geo^{HI} Chr^{geoEph} Cæs *Ephr*^{k}

4, 10 χριστοῦ] om. 218 383 1359^{c} 1642* vg^{ACO} sa^{4} bo^{A} eth$^{20\ 23\ 41\ 526\ 530\ 531}$ ro *arm$^{ℓP86\ ℓVN5}$ arab$^{151\ Wa}$* sl^{Gf} *BarṢ BarHeb*

5, 34 Φαρισαῖος] τῶν Φαρισαίων p vg^{P*vid} *sy^{p}* eth *arm$^{F11\ ℓP86\ ℓVN5}$ arab$^{151\ Erp}$*

7, 43 τοὺς τύπους] τὸν τύπον *arm$^{M159*\ M354\ VN71\ mss\ ℓM979(1/2)\ ℓP44\ ℓP86(2/2)\ ℓP92\ ℓTubXIII.21(2/2)\ ℓVN5(1/2)}$* sl^{Gf} *Ps-Ephr^{arm} IshM GrNar*

7, 53 εἰς διαταγὰς ἀγγέλων] εἰς ἀγγέλους *arm^{M354*} BarP*

7, 60 ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ] om. *BarṢ TerIsr*

8, 17 ἅγιον] om. *arm^{J297} BarṢ*

8, 18 αὐτοῖς] om. fr *arm$^{J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5}$* sl^{Vr} *BarṢ*

8, 35 Ἰησοῦν] χριστόν 1837 1845 1872 cast prv.2^{Car} ital^{R} eth^{20} *arm$^{J297\ V5\ ℓP86(2/2)\ ℓVN5(2/2)}$ arab^{151}* Aug(3/4) *Ephr^{k}*

9, 7 εἰστήκεισαν ἐννεοί] om. eth(exc. eth$^{2\ 137*\ 518\ 532\ ro\ ron}$) *arm^{M159*} BarKon BarṢ(1/2)*

9, 9 τρεῖς] + ἀνεῳγμένων τῶν ὀφθαλμῶν *BarKon arm^{LH5504}*

10, 11 τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ] om. Chr^{a}(1/2) Aug(1/2) ChrAq(2/2) AlcAv Cæs Cass TestDiv GlPs IsidHisp(2/2) ChrSt Hrab *Ephr^{k} BarKon PaulTar*

10, 16 ἐν ἑαυτῷ] > post Πέτρος *sy^{p} arm^{ℓP86} BarṢ*

10, 44 τὰ ῥήματα ταῦτα] + ἐν τῷ οἴκῳ Κορνήλιου *arm$^{ℓP86(1/2)\ ℓP337(1/2)\ ℓM979(1/3)\ ℓVN5(1/2)\ ℓVN241\ ℓVN245(1/2)}$ MosAg GrTat^{ʿ}(1/3)*

11, 3 εἰσῆλθες] εἰσῆλθεν > post ἔχοντας L 5 33 226* 337 455 467 614 619 623 1108 1162 1352* 1448 1611 1827 1890 2138 2191 2344 2412 2492 ℓ604 ℓ809 ℓ938 ℓ1685 sv *sy$^{p\ h}$* Cass GrMag(1/2) *Ephr^{k} BarṢ IgnVard SargŠn NersL GrTat^{ʿ}*

11, 3 ἄνδρας] om. Cass *LibGr BarṢ GrTat^{ʿ}*

13, 2 τὸ ἅγιον] om. y' *arm$^{J297\ ℓP86(1/2)\ ℓP337\ ℓVN5}* Ps-Ath Chr(1/3) Var(1/2) *BarKon AbrSac BarṢ*

13, 46 τοῦ θεοῦ] om. Or^{LHieron} Eus Chr^{a}(2/3) Nil(1/2) Hieron(5/15) Aug(1/7) *BarṢ(1/2) IgnVard*

13, 46 κρίνετε] ἐκρίνατε d g vg *sy^{p} arm$^{ℓP86\ ℓSF}$ arab$^{154\ Wa}$* Or^{LHieron}(2/2) Chr(3/5) Chr^{a}(1/3) Nil(1/2) GrElv Gaud(2/2) Aug(2/7) Hieron(6/13) ChrAq(2/2) Ps-Hieron Ps-Aug Cæs(3/3) Cass(3/4) GrMag(4/9) GlPs(4/4) Claud PaschRad(4/7) Angel(2/2) Hrab(3/4) AnMat RemAux(1/14) MartinL(2/3) Ber DurH *Ephr BarsMašk GrTat^{ʿ}(1/3)*

13, 46 ἀπωθεῖσθε] ἀπώσασθε * *d g p w* vg$^{ABCoDM(O)PQR}$Z$^{Cc\ 151\ 654\ 744\ 746\ 1191\ 1216c\ 1480\ 1764\ 1931\ 1939\ 2051.4\ 2055*}$ BerlHam84 BrII.2525 IV.290 IV.499 Gir125 Graz415 MadBNAv Witt1362 ℓalb ℓarg ℓBero ℓBrII.1415c ℓEins40 ℓKln270 ℓSG371 ℓLund1 2 ℓZurC60 77 MissWest tpl cat^{P} ndl.3^{A} *arm$^{F11\ J297\ LH5504\ M142\ M148\ M159\ M195\ M345\ M5908\ M6661\ M9116\ P27\ mss\ ℓP86\ ℓP88\ ℓP92\ ℓP106\ ℓP337\ ℓSF\ ℓVN5\ ℓVN53}* arab$^{1625\ Wa}$ *Tert Cyp QvD Prom Ambr GrElv Gaud Aug(6/7)* Hieron(2/13) Cæs(1/3) *Cass(4/4) Prim* GrMag(1/9) *GlPs(1/2)* Beda PaulD Angel(1/2) Hrab(1/4) RemAux(4/13) MartinL(1/3) DurH *Ephr BarsMašk(1/2) GrTat^{ʿ}(2/3)*

13, 46 ἰδού] ἀπὸ τοῦ νῦν Or^{LRuf} Ps-Hieron IsidHisp Angel(1/2) *Ephr(1/2) BarsMašk GrTat^{ʿ}(1/2)*

19, 10 τοὺς κατοικοῦντας] om. sa^{452} bo? *arm$^{J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓP92\ ℓVN5}$ BarKon*

28, 26 λέγων Πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπὸν] om. (Did^{LHieron}(1/2)) (Ambr) Var FaustR(2/2) *Ephr^{k} BarKon GrTat^{ʿ}(2/2)*

Accords entre arm.1 et le texte occidental (= plus la* Vetus Syra*)*

1, 11 εἰς τὸν οὐρανον^{2}] om. *D* 61 242 326 617 1270 1277 *1595* 1837 1868 *2495* ℓ60 *d g t* t.3 t.4 t.5 t.8 v vg^{X} Δ^{B*} μ^{A} Σ^{CO}* prv.1^{L} sv bo^{AGK} eth$^{91\ 1264}$ sl^{S} Chr(1/4) Euthal CyrAl(1/3) Phot *Prom Aug(3/6) MaxT Var EusV^{dub} Ps-Hieron(1/2) Arn Sermanlat Vig Cass MaximG(3/7) FaustR^{Eus} OpImpMt* GrTur Alcuin LibCar Hrab *Zak NersBag NersL(3/3)*

1, 16 ἔδει] δεῖ *D bov d p t t.2 t.4* vg(exc. vgΠ^{F} ndl.3^{L}) bo *mae arm$^{F11\ J297\ LH5504\ M142\ M159\ M181\ M282\ M354\ M3611\ M5908\ M6263\ M6661\ ℓP86(2/2)\ ℓP88\ ℓP93\ ℓP337(2/2)\ ℓSF\ ℓTubXIII.21\ ℓVN5(2/2)\ ℓVN245\ ℓVN700}$* sl^{Cd} *Ir^{L}* Ath^{arm}(1/2) TheodM^{S} *Aug Var* Ps-Aug *Cass(2/2)*

1, 20 Γενηθήτω] Γενηθήτων *D arm$^{J297\ M159\ M6263\ mss\ ℓM979\ ℓP86(2/2)\ ℓP92(1/2)\ ℓP106\ ℓSF\ ℓVN5(2/2)\ ℓVN241\ ℓVN245}$*

* 2, 3 ὤφθησαν] ὤφθη sa *mae* eth$^{2\ 20\ 42\ 91\ 137\ 518\ 532\ 1119\ 1264\ 2155\ 6861\ ℓ15b\ ℓ21\ ℓ36\ ro\ ron}$ *arm$^{ℓP44\ ℓVN5}$ arab* PhilCarp *Reb(1/2) Aug(2/24) Cass(2/2)* IsidHisp LQE MEH *IshM BarṢ(1/2)* SynaxEth Ya'qubî

* 3, 6 χριστοῦ] om. *vg^{O}* ital^{Cav} ndl.1^{L} sa^{4} bo^{FGS} eth$^{137\ 530\ 2153\ 6541\ ℓ173}$ *arm^{ℓP92} arab^{151}* TheodM^{S}(2/4) *Prisc Hieron(2/4) Amb(4/10) Solut Arn* Beda PaulAq LibCar Alcuin PaulD RemAux *EusEm^{L}(3/3) ḤnaAd NonNis^{arm} BarK BarṢ(4/4) AnNar AnSan(3/3)*

* 3, 7 δεξιᾶς] om. *1505 1518* ℓ1021 vg^{Sor22} ndl.1^{L} bo^{A} eth^{1264} *arm$^{J297\ LH5504\ VN247\ ℓP44\ ℓVN245}$* HistMon^{L} *Cass ?* Arat^{tit} ? *IshM BarṢ(1/2)*

* 4, 10 χριστοῦ] om. *218 383* 1359^{c} 1642* *vg^{ACO} sa^{4}* bo^{A} eth$^{20\ 23\ 41\ 526\ 530\ 531\ ro}$ *arm$^{ℓP86\ ℓVN5}$ arab$^{151\ Wa}$* sl^{Gf} *BarṢ BarHeb*

4, 27 'Ιησοῦν] om. ℓ6 *g* vgΦ$^{R\ Br127}$ prv.2^{Car*} m.all^{Heid23} eth(exc. eth$^{2\ 20\ 23\ 42\ 91\ (137*)\ 518\ 530\ 1264\ pp\ ro\ ron}$) *arm$^{M345\ M354a.c.\ M911g}$* Eus *Tert(2/2) Cass* Smar ExplSymbÆCar MartinL(2/3) FoiOnct AnnIoh

7, 6 αὐτὸ] αὐτούς *D* 1270 *d g r* vg sa bo^{ΓABFP} eth *arm^{ℓP93} geo$^{CDEFGHI\ ℓHier}$ (Ir^{L}) Chr^{geoEph} PPict*

* 7, 55 τοῦ θεοῦ] om. *vg$^{MO\ ℓalb}$ arm^{mss} Ir^{L}* Ath *Nar ? BarṢ(2/2)*

8, 20 σου] om. *D* vg^{1290} *Aug(1/3) BarsMašk*

* 9, 15 οὗτος] om. 33 91 *383* 1319^{c} Hrab^{L} MissWest *sy^{p}* eth(exc. eth$^{ro\ ron}$) *arm^{VN247*}* sl$^{D3\ St\ Vr\ Gršk\ Bel291\ Chl33\ Petr722}$ Heg^{L} Chr(2/8) SevAnt^{Sind} ThéodosAl^{S} *Amb(1/2) Aug(1/2)* RemAux(2/5) *EusEm^{L}(3/3) ? Ephr LibGr SynMarAba MiGr BarṢ GrTat'(2/4)* SynaxEth

10, 3 αὐτῷ] om. 181 ndl.2 ital^{R} sv bhm *sa$^{4\ 6}$ arm$^{J297\ M181a.c.\ ℓP86\ ℓP337\ ℓM979(1/2)}$ geo^{SK} Ir^{L} Cyp*

13, 46 ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ] om. Or(6/6) Chr(4/5) Nil(1/2) Thret(2/3) Hieron(8/13) *ChrAq(2/2)* App Ps-Hieron *Aug(1/7)* Ps-Aug Cæs(2/3) EpiphLat GrMag(2/9) *GlPs(1/2)* IsidHisp Claud PaschRad Smar Angel(1/2) PCava(2/2) MartinL(1/3) *Step'Siwn IgnVard VardAr YovCorc BarsMašk(1/2) GrTat'(1/3)*

13, 46 τῆς αἰωνίου ζωῆς] om. *vg^{W} Or(6/6,* exc. Or^{Lan}(3/3)) Chr(4/5) *GrElv Aug(1/7) App* EpiphL GrMag(2/9) Angel(1/2) AnMat PPict *VardAr YovCorc(1/3) GrTat'(1/3)*

* 28, 25 τοῦ προφήτου] om. *206* p* ndl.1 bo Ath^{arm} *Amb Ps-Amb Arn FaustR(1/2) PPict Ephr^{k} BarKon GrTat'(2/3)*

Accords entre arm.1 et la première version géorgienne

1, 20 αὐτοῦ] αὐτῶν arm$^{VN71\ ℓP86(1/2)\ ℓP92(1/2)\ ℓP337(1/2)\ ℓSF}$ geo^{ℓHier}

1, 26 κλήρους] κλῆρον sa^{4} bo arm^{M354} geo$^{AKSCDL\ ℓHier}$ Amb

2, 7 καὶ ἐθαύμαζον] om. prv.1^{P} cat^{P} arm$^{mss\ ℓP337}$ geo^{ℓHier} sl^{O}

2, 12 καὶ διηπόρουν] om. 917 1874 t* port arm$^{J297\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5}$ geo$^{ASKCD\ ℓHier}$ eth^{42}

2, 28 ὁδοὺς] + σου arm$^{F11\ J297\ M181\ M187\ M345\ VN247\ mss\ ℓP44\ ℓP86\ ℓP93\ ℓP94\ ℓP106\ ℓP337\ ℓSF\ ℓTubXIII.21\ ℓVN3\ ℓVN5}$ geo^{ABCD} Agath

2, 41 αὐτοῦ] om. 363 1404 2816 bo mae arm$^{J297\ mss\ ℓP86\ ℓVN5}$ geo^{SK} sl^{Vr} Eus Chr^{a}(1/2) Aug(2/2)

3, 6 ἔχω] ἔχομεν eth$^{23\ 518\ ro}$ arm$^{J297\ ℓP44\ ℓTubXIII.21}$ geo sl$^{D3\ Vr\ Si}$ Chr^{geoEph} Hieron(1/3)

3, 6 τοῦτό] om. eth arm$^{J297\ ℓP3\ ℓP86\ ℓP337\ ℓVN5\ ℓVN241}$ geo Chr^{geoEph} SevGab^{arm} Nest^{LMerc} Amb(5/10) GrTur Hrab^{L} Chr^{LMut}

4, 23 ἀπήγγειλαν] + αὐτοῖς 917 1874 c p vg(exc. vg^{MadBNAv}) sy^{h*} eth arm$^{J297\ LH5504\ M142\ M352\ mss\ ℓM979\ ℓVN5\ ℓVN245}$ geo$^{ABCDEFGHI\ ℓHier}$ arab^{Wa} Chr^{geoEph} PetSic

4, 33 κυρίου Ἰησοῦ] κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ ph x vg$^{BrIV.499}$ prv.2^{Car} tpl ndl.2.3$^{A\,L\,E\,W}$ m.all^{K} mae eth^{rel}(exc. eth^{pp}) arm$^{F11\,J297\,LH5504\,M142\,M148\,M159\,M189\,M352\,\ell P86\,\ell VN5}$ geo Chr^{geoEph}

5, 4 ἀνθρώποις] ἀνθρώπῳ t prv.1^{P} m.angl m.all$^{K\ Heid23}$ ital^{Cav} bhm^{L} geo^{ASKCE} sl^{Chl36} Did^{dub}(2/2) Epiph(2/5) Chr^{dub}(1/2) AltHer Ps-AugMil NersŠn(1/2) GrTat^{ʿ}(1/5)

5, 38 τοῦτο] om. 886 arm$^{F11\,J297\,M159*\,M195\,VN247\,mss\,\ell P86\,\ell P92\,\ell VN3\,\ell VN5\,\ell VN245}$ geo$^{SK\,\ell Hier}$ arab^{Wa} sl^{Vr} Def

5, 39 δυνήσεσθε] δύναται arm$^{LH5504\,M148\,M159*\,\ell P44}$ geo$^{\ell Hier}$ sl^{Vr} GrTat^{ʿ}(2/2)

5, 41 ὀνόματος] + τοῦ κυρίου 131 378 455 1003 1354 2243 2423^{c} vg^{D}ΘΘ^{A}θ^{V} arm$^{F11\,M354\,Osk\,\ell P3\,\ell P88s.l.a.m}$ geo$^{SK\,\ell Hier}$ Or^{LRuf} Bas(1/3) Chr(1/13) CyrAl(1/2) AnPat^{arm} Pel Ambr(1/3) Ps-Aug(1/2) HovDras

7, 4 αὐτὸν] om. 189 909 1243 1518 1597 vgZ^{C} m.angl arm^{M354} geo^{ABSKCD} sl Theoph.1 Hieron

7, 41 ταῖς ἡμέραις ἐκείναις] τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ 455 eth(exc. eth$^{ro\,ron}$) arm$^{mss\,F11\,J297\,M142\,\ell J121\,\ell M979*(1/2)\,\ell P86(2/2)\,\ell P337\,\ell TubXIII.21(1/2)\,\ell VN5(2/2)}$ geo$^{CD\,\ell Hier}$ sl

7, 42 ἔστρεψεν δὲ] + αὐτοὺς C h vg^{G}Z^{Cc} prv.1^{L}.2^{Car} tpl cast m.all$^{K191\,K\,Heid23}$ sy^{54} sa bo$^{A\Gamma*O*}$ mae eth$^{2\ 20\ 42\ 91\ 530\ 532}$ arm$^{J297\,VN247\,\ell M832\,\ell P86(2/2)\,\ell P337\,\ell TubXIII.21(2/2)}$ geo$^{\ell Hier}$ sl$^{D2\,RS643}$ Proc

7, 42 αὐτοὺς] om. 1240 vg^{D} arm$^{J1925\,J297\,VN247\,\ell M832\,\ell P337\,\ell TubXIII.21(2/2)}$ geo$^{\ell Hier}$

7, 52 οὗ] ᾧ arm$^{J297\,\ell P86(2/2)\,\ell P337\,\ell VN5(2/2)}$ geo$^{ABSKCD\,\ell Hier}$

8, 1 καὶ Σαμαρείας] om. arm$^{\ell VN700}$ geo$^{AB\,\ell Hier}$ arab^{151} TerIsr(2/2)

8, 14 ἡ Σαμάρεια] ἐν τῇ Σαμάρειᾳ arm$^{P27\,M189\,C229\,J297\,J1925\,M6661\,V192\,Z\,\ell P3\,\ell P86\,\ell P88\,\ell P92(2/2)\,\ell P337\,\ell SF(2/2)}$ geo Chr^{geoEph}

8, 22 τῆς καρδίας] om. arm$^{F11\,M159c\,M354\,M3868\,M4243\,\ell P88\,\ell VN53}$ geo$^{\ell Hier}$

8, 24 μηδὲν] μηδὲ ἓν 𝔓^{45}, μὴ 94 307 437 453 610 1828* 1838 1895 2818 sa^{460} arm$^{mss\ F11\,J297\,M146\,\ell P86\,\ell P337\,\ell VN5}$ geo Chr^{geoEph}

8, 32 ἄφωνος] + ἵστησι arm$^{F11\,J297\,LH5504\,M142\,M148\,M154\,M159\,M181\,M182\,M184\,M202\,M347\,M352\,M1404\,M2585\,M2705\,M3868\,M4243\,M4905\,M7623\,V195\,VN71\,\ell F13\,\ell P44\,\ell P88(1/2)\,\ell P86(2/2)\,\ell P92\,\ell P93\,\ell P106\,\ell P337\,\ell TubXIII.21\,\ell VN3\,\ell VN5(2/2)\,\ell VN241\,\ell VN245(2/2)}$; + ἵστη arm$^{M207\,M4429\,\ell SF}$ geo$^{ABSKCD\,\ell Hier}$ EusEm^{arm}

9, 6 λαληθήσεταί] λαλήσω arm$^{F11\,J297\,M148\,M159\,M345p.c.\,V5cmg\,\ell P3\,\ell P86(2/2)\,\ell P88(1/2)\,\ell P337(2/2)\,\ell SF\,\ell VN5(2/2)}$ geo$^{\ell Hier}$

9, 30 αὐτὸν^{2}] om. 𝔓^{74} AE 18 35 61 88 141 149 181 201 204 206^{c} 226^{c} 228 242 322 323 326 328 386 394 431 432 444 467 480 493 547 604 629 634 641 664 757 801 824 915 917 928 945 959 986 1040 1072 1075 1100 1101 1140 1247 1248 1249 1250 1367 1400 1482 1503 1508 1548 1599 1609 1617 1619 1622 1628 1636 1637 1646 1649 1652 1656 1725 1732 1739 1749 1752 1785 1829 1855 1856 1864 1865 1874 1876 1892 1897 2080 2175 2218 2221 2255 2298 2303 2587 2723 ℓ1178 ℓ1685 lat(exc. vgΣ^{O}) arm$^{J297\,M148*\,\ell P86\,\ell P337\,\ell VN5}$ geo^{ABSKD} sl$^{S\,O\,Ostr}$

10, 4 σου^{2}] om. d l p ph cast arm$^{J297\,M159a.c.\,M181a.c.\,M282\,\ell P86\,\ell P337\,\ell VN5\,\ell VN245}$ geo$^{ABSKCD\,\ell Hier}$ Or^{LRuf}(1/2) Bas Bas^{dubarm} Chr(1/11) Chr^{arm} AmmonAl Hes^{L} MetrSm^{geo} Aug(2/7) GrMag Amal Hrab(1/2) Ps-Alcuin MartinL AnYałKał BarsMašk(2/2) GrTat^{ʿ}(2/2)

10, 28 ἀλλοφύλῳ] ἀλλοφύλοις ℓ1188 p t t.2 t.3 vg^{1186} m.angl ndl.1.2.4 arm$^{J297\,Osk\,\ell P86\,\ell VN5}$ geo Cæs IgnVard GrTat^{ʿ}

10, 40 τοῦτον] ὅν sin arm$^{J297\,M148}$ geo$^{ABSKCD\,\ell Hier}$ sl^{D3} PaulD

10, 41 ὑπὸ] om. arm$^{J297\,M148\,M191\,M6640\,M9116\,VN247\,\ell P3\,\ell P88\,\ell P337\,\ell VN5}$ geo$^{ABSKCD\,\ell Hier}$

11, 4 οἷς] ᾧ arm$^{F11\,J297\,J1925\,LH5504\,M142\,M159\,M181\,M191\,M206\,M352\,P27\,mss\,\ell P86\,\ell P92\,\ell VN245}$ geo^{ABSKCD}

Accords entre arm.1, le syriaque et le géorgien

1, 20 μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ] ἐν τοῖς σκηνώμασιν (τῷ σκηνώματι *geo^{L} MiGr*, ἐπὶ τῷ σκηνώματι *geo$^{\ell Hier}$*) αὐτοῦ (αὐτῶν *sy^{hmg} arm$^{\ell P86(2/2)\ \ell P337(1/2)\ \ell VN5(2/2)}$ geo$^{\ell Hier}$*) μὴ ἔστω (οὐκ ἔσται *Ephr^{cz}*) ὁ

κατοικῶν (+ ἐν αὐτῇ 999) (999) 2523 (*sy^{hmg}*) (*arm$^{ℓP86(2/2)\ ℓP337(1/2\ ℓVN5(2/2))}$ geo$^{L\ ℓHier}$*) Chr(1/2) JnRuf^{S} (*Ephr^{cz}*) *MiGr*

2, 16 ’Ιωήλ] > ante τοῦ προφήτου g vgZ^{M*vid}Θ^{A} prv.1^{P} tpl cast ital^{Cav} ndl.3^{G} m.all$^{K191\ K}$ bhm sv *sy^{p}* sa mae *arm$^{F11\ J297\ ℓSF}$* eth *geo$^{CDEFGHI\ ℓHier}$ arab* sl$^{St\ H73\ RS643}$

2, 22 τοὺς λόγους τούτους] + τοῦτον τὸν vg^{D} *geo^{AB} Ephr^{k} IsAnt NersL GrTat^{ʿ}*

2, 22 δι’ αὐτοῦ ὁ θεὸς] ὁ θεὸς δι’ αὐτοῦ E 319 383 632 642 808 1127 1359 1505 1642* 1884 2191 2718 e vg^{N} 717 748 Duss15 Gir125 *sy^{pal} eth^{rel} arm$^{C229\ M189\ M206\ VN247\ ℓJ121\ ℓP86\ ℓP337\ ℓTubXIII.21\ ℓVN3\ ℓVN5\ ℓVN700}$ geo$^{CD\ ℓHier}$ arab^{Erp}* Hipp^{arm} HomAnom Ath(1/2) HistMon^{LRuf}(1/2) Chr^{t} Thret Anep Ldp *Ephr^{k}*

2, 38 βαπτισθήτω] βαπτισθῆτε ℓ901 ℓ1178(2/2) sv *sy^{p}* sa^{4} eth *arm^{ℓP44} geo^{SKCDEH}* sl$^{D24\ Zg54}$ Hipp Bas^{armms} Chr(2/3) Chr^{geoEph} *CyrAl$^{SRab(2/2)}$* ^{arm}(1/2) GrElv *Ephr^{k} BarKon KanonHay NersL YovCorc*

3, 6 ’Αργύριον καὶ χρυσίον] Χρυσίον καὶ ἀργύριον vg$^{1260\ ℓMadRAH9}$ prv tpl cat^{P} ndl.3.3^{L} cast m.angl m.all$^{K191\ K}$ sv *sy^{p}* eth *arm^{M159} geo$^{AKS\ ℓHier}$ arab$^{151\ Erp}$* Or^{LRuf}(3/3) *Eus^{S}* Ps-Ath Bas^{arm} SevGab^{arm} Nest^{LMerc} Hil Prisc MaxT(1/2) Ps-Aug(2/3) GrTur Alcuin ChrisSt(1/2) *Ephr AcAnEph Ḥna Ad(2/2) Step^{ʿ}Siwn SargŠn(1/3) AnSan*

3, 6 μοι] ἡμῖν sa$^{453\ 481}$ bo^{FS} eth$^{23\ 518\ ro}$ *arm$^{J297\ ℓP44\ ℓP88\ ℓTubXIII.21}$ geo$^{ASKCDEFGHI(ℓHier)}$* sl$^{D2\ 24\ Vr\ Si\ St\ RS001}$ Did(1/3) Chr^{geoEph} Hieron(1/4) ChrisSt(1/2) *BarṢ*

3, 23 ἐξολεθρευθήσεται] + ἡ ψυχὴ ἐκείνη *sy^{p}* bo *arm$^{J297\ ℓP337}$ geo$^{ABSKCD\ ℓHier}$*

3, 23 λαοῦ] + αὐτῆς 94 255 307 437 453 610 614 909 1501 1678 2374 2412 2652 2918 ℓ189 p vg$^{2051.4\ 2055}$ prv.2^{Car*} tpl cat^{P} ital^{Cav} ndl.2.4 m.all^{K} bhm *sy^{p}* sa^{43} bo eth(exc. eth$^{ro\ n}$) *geo$^{ABSKCD\ ℓHier}$ arab* Eus Chaîne^{t} App Hrab *GrTat^{ʿ}*

3, 25 πᾶσαι αἱ πατριαὶ] πάντα τὰ ἔθνη ℓ1211 h ital^{Cav} m.all^{K} *sy^{hmg} arm geo* Chr^{geoEph} Ps-ChrlatVer *Ephr^{k}*

4, 30 ἁγίου] om. ℓ162 vg^{R}Λ^{H} ital^{Cav} bo^{FKS} eth$^{518\ ro\ ron}$ *arm$^{J297\ ℓVN5}$ geo^{ℓHier} NonNis^{arm}*

5, 25 ’Ιδού] om. H^{3} 205 vg^{X}Δ^{B} m.all^{Augs3} *sy^{p} arm$^{F11\ M187\ VN71\ ℓP3\ ℓVN241}$ geo$^{ABSKCD\ ℓHier}$ arab$^{151\ Wa}$* PPict

5, 27 αὐτοὺς^{2}] om. 2404^{c} ital^{Cav} *sy^{p}* eth^{137} *geo^{ℓHier} arab$^{151\ Erp}$* sl$^{Gf\ D3\ 4\ Vr}$ *GrTat^{ʿ}*

6, 11 ῥήματα] ῥήμα *sy^{pSin15}* eth *arm$^{ℓTubXIII.21(1/2)}$ geo$^{ABSKCD\ ℓHier}$*

8, 37 σου] om. 323 629 1883 2488 2737 2865^{mg} ℓ59 a c dem e g ph r w vg$^{Ac\ B\ Co\ D\ N*\ O\ Pc\ Q\ R\ U\ V\ W\ X}$ Ζ^{M} Γ^{A} Δ$^{B\ L\ M*}$ Θ Θ^{A} ϑ$^{B\ V}$ ϰ^{V} Λ Λ^{H} λ^{P} Σ^{O} σ$^{H\ Rc}$ Φ$^{E\ M\ R\ T}$ Ψ^{L} ms^{apudSmar} MissWest tpl^{M} cast port ndl.1 m.all$^{ℓ\ K191\ K\ Augs3\ ℓFrib17}$ ital sv bhm *sy^{Sch} arm$^{J297\ M153\ M350\ M4429\ ℓP86(2/2)\ ℓP88(1/2)\ ℓP337\ ℓSF\ ℓVN5(2/2)}$ geo^{SK}* sl^{Chl33} Ps-Œcum Theoph.1.2 Pel Arn^{dub} Fulg Smar^{L} PPict *ClVer(2/2) GrTat^{ʿ}(1/2)*

9, 4 διώκεις] + σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν E 431 ℓ1188 ℓ1685 e vg$^{A2M\ 613\ Coc\ Graz415}$ *sy$^{p\ hmg}$* mae *eth*(exc. eth$^{2\ 20\ 42\ 91\ 530\ 532\ 2345\ pp\ ro\ ron}$) *arm$^{J297\ ℓP86(1/2)}$ geo arab$^{151\ 154\ Erp}$* Chr^{dub}(1/5) Chr^{geoEph} AstAm SevGab(1/3) SevGab^{geo} Aug(6/7) Ps-Aug(1/2) Petil(2/2) Ps-Leo GlPs(1/2) Het RemAux AcApEth(2/2) SynaxEth

9, 17 ἀπέσταλκέν με] + πρὸς σὲ p^{c} vg^{S1U}ΘσRW^{1939} cast port cat^{P} prv.1.2^{Car*} m.angl ital m.all$^{K191\ ℓFrib17}$ sv bo^{LgTtTNOPT} eth *arm$^{J297\ ℓP86(2/2)\ ℓP88(1/2)\ ℓP337(2/2)\ ℓVN5(2/2)\ ℓVN241}$ geo$^{ABSKCD\ ℓHier}$ arab^{154}* PPict *PhilM IsNin^{Gr} BarṢ* EncAnCop AcApEth SynaxEth *GrTat^{ʿ}*

10, 5 ἄνδρας] om. 255 1875 ndl.4 sv sa^{451} eth *arm$^{J297\ M148\ M159\ M181a.c.\ M187\ VN71c\ ℓP86\ ℓP92\ ℓP337\ ℓM979(2/2)}$ geo^{SK}* Chr^{dub} *IshM BarṢ(2/2)*

10, 11 μεγάλην] om. C^{2} 915 ital *geo^{ℓHier}* Or(1/3) Did GrNy Chr^{a}(1/2)$^{vid\ tvid}$ GrElv Aug(3/7) TestDiv IsidHisp(2/2) ChrSt *BarṢ Elis*

10, 14 πᾶν] om. 431 664 1764 g vg^{B*CFKSU}σ^{HRW}Φ$^{TcZ\ 1187\ 1289\ 1657\ 1931\ 1939}$ port prv.1^{P} sy^{h} eth(exc. eth$^{2\ 137*\ 532\ ro\ ron}$) *geo arab$^{154\ 6725\ Erp}$* Wa sl^{Si} Or^{LRuf} Did Chr^{a}(2/3)^{t} Chr^{geoEph} Nil^{S} CyrAl(1/5) Thret^{dub}(2/2) Chaîne^{O} ChrAq(2/2) Amb Hieron Aug(2/5) Cæs PPict RemAux *BarṢ GrTat^{ʿ} AcApEth SynaxEth*

10, 38 πάντας] om. 455 1505 1718 2495 vg$^{A\ 720}$ ital^{Cav} *sy$^{p\ pal}$* eth(exc. eth^{137*}) *arm$^{J297\ \ell P86\ \ell VN5}$ geo$^{ABSKCD\ \ell Hier}$ arab$^{151\ 154}$* Or(1/2) *PhilM(3/3) Išoʿ Ḏā ApAnNar*

11, 10 πάλιν] om. 945 vg$^{O\ 1657}$ m.angl prv.2^{Carc} *sy^{p}* sa$^{16\ 460}$ *arm$^{J297\ mss\ \ell P86\ \ell P337\ \ell VN5}$ geo^{ABSKCD}*

13, 46 ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον] ἀναγκαῖον ἦν πρῶτον 384 1149 1175 2718 *sy^{p} geo* Chr(1/6) *Ephr Stepʿ Siwn*

19, 2 πιστεύσαντες] om. *arm$^{\ell P337}$ geo^{KS} JnAp*

Accords entre la Vetus syra *et le texte occidental*

1, 18 ἀδικίας] + αὐτοῦ D d t t.2 t.4 vg^{M}ΛΛ^{H}λ^{P} ndl.3 sy^{h*} sa mae eth Eus Aug(2/2) BarṢ EncAnCop

2, 3 καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι] om. Chr CyrAl(3/6) Aug(9/14) Amb(1/4) BarP GadAbFiq

2, 4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου] om. CyrAl(4/6) LeontC Aug(9/32) Prom ChrAq EusV^{dub} HomilFl EusEm^{L} Clj GiwAr GadAbFiq Yaʿqubî

8, 1 ἀποστόλων] + οἳ ἔμειναν ἐν Ἰερουσαλήμ D 1175 d g g^{2} h t y vg$^{Co(\Delta^{M})}$ 1765mg Ass438 BerlHam84 prv.1^{Lmg}.2^{G} m.angl sa(exc. sa^{33}) mae eth(exc. eth$^{pp\ ro\ ron}$) Aug(2/2) OpImpMt Beda(1/4) (Ephr^{cdub}) IshM BarṢ

9, 9 καὶ ἦν] ἔμεινεν h arab$^{151\ 154\ Erp}$ RemAux Ephr^{k} BarKon

Accords entre arm.1, le syriaque, le géorgien et le texte occidental

2, 14 præm. Τότε D m.angl sy^{p} mae geo^{SK} arab$^{151\ Erp}$ NersL

2, 14 καὶ^{2}] + πάντες D d g p vg$^{\ell SG422(1/2)}$ sy^{p} sa mae geo sl^{Si} Chr^{geoEph} Aug Hieron(1/2) NersL

2, 14 πάντες] om. D d g p tpl^{TF} sy^{p} sa mae arm$^{J297\ M181*\ \ell P86\ \ell VN5}$ geo sl^{Vr} Chr^{geoEph} GrElv Aug(1/2) Hieron(1/2) NersL

2, 17 ὁ Θεὸς] Κύριος DE 91 242 254 467 617 629 1277 1626 1845 (1884) 2523 d e g p r t t.2 t.4 vg(exc. cast) sy$^{p52\ A2\ \ell3}$ sa^{4} bo^{FS} arm$^{\ell P88\ (\ell P93)}$ geo$^{HI\ \ell Hier}$ sl$^{Hv\ Kr\ Vr\ Si\ Stc\ RS643\ GB\ Ostr}$ Ir^{L} CyrHier^{geo} Chr^{geoEph} SevGab(2/4) CyrAl Phot (PassPerp) Reb Hil^{mss} GrElv Aug Hieron(2/2) BarP(1/2)(> post σάρκα) JacEd IgnVard

2, 22 δι᾽ αὐτοῦ ὁ θεὸς] ὁ θεὸς δι᾽ αὐτοῦ E 319 383 632 642 808 1127 1359 1505 1642* 1884 2191 2718 e vg$^{N\ 717\ 748}$ Duss15 Gir125 sy^{pal} eth^{rel} arm$^{C229\ M189\ M206\ VN247\ \ell J121\ \ell P86\ \ell P337\ \ell TubXIII.21\ \ell VN3\ \ell VN5\ \ell VN700}$ geo$^{CD\ \ell Hier}$ arab^{Erp} Hipp^{arm} HomAnom Ath(1/2) HistMon^{LRuf}(1/2) Chr$^{t'}$ Thret Anep Ldp Ephr^{k}

2, 29 ὀσφύος] κοιλίας 1311 1831^{s} (ℓ1021) g p r z vg^{ANcV}Z$^{McΓMc\ cor.vat\ 1184\ 1186\ 1289\ Duss15}$ sy$^{p\ pal}$ arm geo arab$^{151\ Erp}$ Ir^{L} Ps-MarcAnc^{S} Chr^{geoEph} SevAnt^{SPlCall} MVict Ps-EusV Ephr

2, 32 πάντες] > post ἡμεῖς a c d g p ph t t.3 w y vg^{CTV}Z^{M*}Γ^{M}Δ^{LM}ϰ^{V}Σ$^{CO\ 746\ 1216\ 1365\ 2055\ 2355\ Br127\ Coc\ Graz68}$ prv.2^{Car} sy arm^{J297} geo^{ABKSEFGHI} sl^{Hv} Ir^{L} Did^{LHieron} Chr^{geoEph} MVict Hieron MaximG LibCar

2, 38 ὀνόματι] + τοῦ Κυρίου ἡμῶν 385 876 1611 1718 1765 2138 p z vg^{BerlHam84} cat^{P} ndl.1^{L} ital^{R} sy^{h} mae arm$^{F11s.l.\ J297\ J1925\ M159\ mss\ \ell M985\ \ell P86\ \ell VN5\ \ell VN241}$ geo^{ABSKCD} Bas^{arm} CyrHier^{arm} Marc CyrAl(3/10) CyrAl^{SRab}(2/2) Thret(3/3) GrElv Lcf Aug(11/27) Leid Amal(1/2) MartinL(1/3) PhilM(1/2) BarKon

3, 17 οἶδα] ἐπιστάμεθα D d^{c} h mae eth$^{91*\ 1264*}$ arm$^{J297\ M345\ M5908\ M6640\ M6661\ M9116\ mss\ VN271\ \ell F13\ \ell J121\ \ell P86\ \ell VN3\ \ell VN700}$ (> ante ἀδελφοί geo^{ABSKG}) Ephr$^{arm\ k}$ IgnVard BarsMašk

4, 12 ἐν^{2}] om. D 38 110 630 876 1611 1751 1841 2200 lat(exc. e vgΔ^{LM*}) sy eth geo arab Chr^{geoEph} CyrAl(3/11) CyrAl^{SRab} TimK BarsMašk

4, 13 καὶ[2]] om. 641 1367* 2718 2918 ℓ1300 h p y vg(exc. vg$^{CT\Gamma^{M}\Delta^{L}\Sigma^{CO}}$ MadBNAv Sor26 ℓMadRAH9) sy^{p} sa(exc. sa^{460}) bo^{K} mae eth$^{41\ 518}$ arm$^{J297\ \ell VN5}$ geo^{SK} arab$^{151\ Erp}$ sl$^{D3\ St}$ Beda(1/2) PPict

8, 14 δέδεκται] δέδηγμένοι εἰσί g ndl.1.3$^{A\ L\ E\ W}$.4 ital^{Cav} sy^{p}(exc. sy$^{pSch\ Dam}$) eth arm$^{P27\ M189\ C229\ J297\ J1925\ M187\ M188\ M282\ M6661\ V192\ Z\ \ell P3\ \ell P86\ \ell P88\ \ell P92(1/2)\ \ell P337}$ geo arab$^{151\ Erp\ Wa}$ sl^{D3} BarṢ

8, 15 καταβάντες] ἐλθόντες r t vg sa bo(exc. bo^{BGK}) mae eth$^{ro\ ron}$ arm$^{J297\ \ell P86\ \ell P337\ \ell VN5}$ geo Chr^{geoEph} Hieron PPict

8, 16 Ἰησοῦ] + Χριστοῦ D 62 398 454 506 567 1352 1845 2180 2243 2374 2558 2652 2746$^{s.l.a.m.}$ d vg$^{AIMX\Delta^{B}\rho^{S}}$ 613 746 759 1365 1764 2051.4 BrII.2525 Coc Graz415 Mun29270 MissWest cast cat^{P} ndl.1^{L} m.all^{Heid23} ital^{R} sy$^{p49\ \ell2}$ mae eth$^{41\ 42\ 119\ 518\ 530\ 2345\ 2861\ 6541}$ arm$^{F11\ J297\ M159\ \ell P86\ \ell P92(1/2)\ \ell P337\ \ell SF(1/2)}$ geo$^{SK\ \ell Hier}$ arab$^{154\ Erp\ Wa}$ sl$^{Gf\ D3\ Si\ RS643}$ Did^{dub}(1/2) Ps-EusV IsidHisp PPict IshM Chen^{dub}

8, 28 τὸν προφήτην Ἡσαΐαν] Ἡσαΐαν τὸν προφήτην C 6 69 307 437 453 610 1175 1678 1895 2818 ℓ1188 r vg$^{CMNcPSUTWZ^{C}\Theta^{A}\varkappa V\lambda^{P}\Pi F\rho^{ASV}\Sigma^{CO}\sigma^{HRW}}$ Smar^{L} cast prv.1^{L}.2^{Car} tpl cat^{P} ndl.2.3.4 m.angl m.all$^{K191\ K\ Heid23\ \ell Frib17}$ ital sv bhm sy^{p} sa mae (arm$^{J297\ \ell M832\ \ell P88(1/2)\ \ell P337}$) arm$^{M11103\ \ell P44\ \ell P86(2/2)\ \ell VN5(2/2)}$ geo^{ABSKCD} arab$^{151\ Erp}$ Ir^{L} ChrAq Aug(2/2) Cass PaulAq RemAux PPict

8, 31 δυναίμην] + γινώσκειν dem t.2 t.4 w vg$^{R2\ 1260\ 1764\ 1765\ \ell BrII.1415}$ MissWest Smar^{L} cast port prv tpl cat^{P} ndl m.all ital^{Cav} sv bhm sy^{p} bo mae eth^{2} arm$^{J297\ LH5504\ M62\ M142\ M148\ M153\ M352\ M1404\ M2705\ M3868\ M4243\ M4429\ M7623\ M11103\ mss\ \ell P86(2/2)\ \ell P88\ (1/2)\ \ell P92\ \ell P337\ \ell VN3\ \ell VN5(2/2)\ \ell VN241\ \ell VN245(1/2)\ \ell VN700}$ geo arab$^{151\ 154\ Erp}$ sl$^{D2\ 24\ St\ Vr\ Si\ RS643}$ MarcAnc^{arm} Chr^{geoEph} ChrAq Ps-Clem^{arm} ClVer

11, 29 τις] om. D Cass vg^{D} sy^{p} sa mae arm$^{J297\ \ell P86\ \ell P337\ \ell VN5}$ geo$^{\ell Hier}$ Chr^{arm}

14, 22 ἡμᾶς] om. 1509*^{vid} m.angl bhm sy^{p} arm$^{M282*\ J297\ \ell P86}$ arab^{151} slSt Bas^{geo} geo^{CD} PiAl(exc. PiAl^{S}) Did(2/7) Isaïe^{S}(1/2) Smar Aphr BarHeb IgnVard BarsMašk(2/2) GrTat^{c}(3/17)

Accords entre le syriaque et le géorgien

1, 13 τὸ] τοῦτο τὸ sy^{p} geo arab$^{150\ 151}$ Chr^{geoEph}

1, 13 καταμένοντες] om. sy^{p} geo arab^{151} Chr^{geoEph}

1, 15 ὀνομάτων] ἀνδρῶν E 1884 a bov c d e g p t t.2 t.4 w z vg$^{A\ B\ C\ D\ H\ I\ K\ M\ N\ O\ P\ Q\ R\ S\ T\ (U)\ V\ W\ X\ Z^{C}\ M\ \Gamma^{M}\ \Delta^{B\ L}\ \Theta\ \Theta^{A}\ \theta^{B\ V}\ \varkappa^{V}\ \Lambda^{H}\ \lambda^{M\ P}\ \Pi^{F}\ \Sigma^{C\ O}\ (\sigma^{H\ R\ W})\ \Phi^{E\ M\ R\ T\ Z}\ \Psi^{L}}$ Somm^{AIn} prv tpl ital^{R} cast port ndl.1.2.4 m.angl wyc m.all$^{Heid23\ Augs3}$ cat sy^{p} eth arm$^{M6263\ \ell SF}$ geo^{ASK} arab$^{150\ 151\ 1625}$ sl$^{D2\ Gf\ Hv\ H73\ Si}$

2, 19 ἄνω] om. A 69 94 sy^{p} sa arm$^{M6792a.c.}$ geo arab$^{151\ Erp}$ Chr^{geoEph} JacEd

2, 19 κάτω] om. prv.1^{P} ndl.3^{G} sy^{p}(exc. sy$^{p\ell7\ \ell9*\ \ell10}$) geo arab$^{151\ Erp}$ slSt Chr^{geoEph}

3, 26 ἕκαστον] om. sy^{p} eth$^{23\ ro}$ geo^{SK} eth^{ro} arab$^{151\ Erp}$

Accords entre le texte occidental, le syriaque et le géorgien

2, 6 ἕκαστος] + αὐτῶν *876* 1359 *1505 1611* 1718 *1765* 1890^{s} 2523 2718 vg^{D} *sy*(exc sy^{pA31}) *geo$^{AKSCDEFG\ \ell Hier}$ arab$^{151\ Erp\ Wa}$* sl$^{O\ Pn4\ RS643}$ GrNaz^{S} Chr^{geoEph} Aug(1/3) Ps-Fulg

3, 4 Βλέψον] Ἀτένισον *D sy* bo *mae geo arab$^{151\ Erp}$ Chr^{geoEph} Ps-Aug*

4, 5 αὐτῶν] om. *D* 3 *209** 1240 *d h x y* vg^{M} prv.1^{L} ndl.2.4 port ital cast sv *sy^{p}* bo^{AK} *mae* eth *geo$^{\ell Hier}$ arab* sl$^{St\ GB}$ GrMag Hrab

4, 5 ἐν Ἰερουσαλήμ] om. 384* *1838 h* vg^{Sor26} sv *sy^{p}* (exc. syp^{52}) bo^{K} *geo^{SK} arab^{151}* HomAnom(2/5)

Accords entre le texte occidental, arm.1 et le géorgien

3, 26 αὐτὸν] om. *D 876* 945 *1611 1704* 1718 *1765 2138* 2344 *d g h p** sy^{h} geo sl$^{Vr\ St}$ *Ir^{L}* Chr Chr^{a}(2/2) Theoph.1 *GrTat^{c}*

Sigles utilisés pouvant demander une clarification

Manuscrits bibliques

Les manuscrits de la *Vetus Latina* non explicités ci-dessous sont cités selon le sigle qui leur est attribué dans l'appendice I de la 28e édition du Nestle-Aland[50].

Les manuscrits de la Vulgate sont cités selon les sigles qui leur sont attribués dans les Kollationsdateien du site http://nttf.klassphil.uni-mainz.de/179.php du projet Vetus Latina de l'Université de Mainz. Ceux qui n'y disposent pas d'un sigle sont cités selon le numéro qui leur fut attribué par Gregory dans son *Textkritik des Neuen Testamentes*[51] ; ceux qui n'ont ni sigle ni numéro sont explicités ci-dessous.

Les manuscrits de la Peshitta sont cités selon leur numéro dans les collations de Pinkerton[52], ou selon le numéro qui leur est attribué par Vööbus dans l'appendice de son *History of the Gospel Text in Syriac*[53].

Les manuscrits éthiopiens non explicités sont cités selon le numéro qui leur est attribué dans l'édition de C. Niccum[54].

Les manuscrits géorgiens non explicités sont cités selon le numéro qui leur est attribué dans les éditions de Garitte[55] et d'Abuladzé[56].

a	partie latine du manuscrit grec 629
arab	versions arabes, consensus des versions
arab^{151}	version arabe, manuscrit 151 du Sinaï
arab^{154}	version arabe, ms. 154 du Sinaï ; pour Ac 7, 50 – 9, 31, ms. arabe 6725 de la BnF
arab^{1625}	ms. arabe 1625 de la Bibliothèque d'El Escorial, publié par J.P. Monferrer Sala
arab^{6725}	manuscrit arabe 6725 de la Bibliothèque nationale de France (pour Ac 9, 15 – 13, 13)
arab^{Erp}	version arabe éditée par Erpenius
arab^{Wa}	version arabe éditée dans la Polyglotte de Walton
arm	version arménienne, édition de J. Alexanian
arm^{C}	version arménienne, manuscrit de l'université de Chicago + numéro
arm^{F}	version arménienne, manuscrit de la bibliothèque Laurentienne de Florence

50. Nestle & Aland 2012.
51. Gregory 1900.
52. Pinkerton & Kilgour 1920.
53. Vööbus 1987.
54. Niccum 2014.
55. Garitte 1955.
56. Abuladze 1949-1950.

arm^{J}	version arménienne, manuscrit du couvent Saint-Jacques à Jérusalem + numéro
arm^{LH5504}	version arménienne, manuscrit 5504 de l'université de Leyde
arm^{M}	version arménienne, manuscrit du Matenadaran d'Erevan + numéro
arm^{ms}	version arménienne, un seul manuscrit de l'apparat critique de l'édition de Zohrab
arm^{mss}	version arménienne, manuscrits de l'apparat critique de l'édition de Zohrab
arm^{Osk}	version arménienne, édition d'Oskan
arm^{P}	version arménienne, manuscrit de la Bibliothèque nationale de France + numéro
arm^{Tub}	version arménienne, manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Tubingue
arm^{V}	version arménienne, ms. de la bibliothèque des Mékhitaristes de Venise + numéro
arm^{VN}	version arménienne, ms. de la bibliothèque des Mékhitaristes de Vienne + numéro
arm^{Z}	version arménienne, édition de Zohrab
bhm	version bohémienne éditée par Vl. Kyas, consensus des deux manuscrits
bhm^{Dr}	version bohémienne éditée par Vl. Kyas, manuscrit de Dresde
bhm^{L}	version bohémienne éditée par Vl. Kyas, manuscrit de Leitmeritz
bo	version copte bohaïrique
bov	fragment de lectionnaire vieux latin publié par J. M. Bover (VL 60)
cast	version castillane éditée par T. Montgomery et S. W. Baldwin
cat^{P}	version catalane, manuscrit de Peiresc, espagnol 4 de la BnF
Ephr^{cz}	lemmes introduits, à partir d'un texte proche de la version arménienne éditée par Zohrab, par le caténiste arménien dans la Chaîne contenant le *Commentaire des Actes* par Éphrem de Nisibe
eth	version éthiopienne, consensus des manuscrits
eth^{pp}	version éthiopienne éditée par Th. Pell-Platt
eth^{ro}	version éthiopienne, édition de Rome, reprise dans la Polyglotte de Walton
eth^{ron}	version éthiopienne éditée par A. Roncilione
eth^{518}	version éthiopienne, manuscrit 518 de la bibliothèque des Bollandistes à Bruxelles.
fr	version française du XIIIe siècle
fr^{Bern28}	version française du XIIIe siècle, manuscrit 28 de la bibliothèque de Berne
g	*Vetus Latina*, *Liber Gigas* de Stockholm
geo	version géorgienne, consensus des manuscrits
geo^{fHier}	version géorgienne, lectionnaire de Jérusalem, édition électronique de J. Gippert
geo^{S}	version géorgienne, manuscrit A de l'édition d'Abuladze, S 407 de Tiflis
Hrab^{L}	lemmes d'un lectionnaire latin englobé dans les *Homiliæ in Evangelia et Epistolas* de Hraban Maur
ital	versions italiennes, consensus des versions
ital^{Cav}	version italienne de D. Cavalca, éditée par Fr. Moücke
ital^{R}	version italienne du manuscrit Riccardi 1252, bibliothèque Laurentienne de Florence
mae	version copte moyen-égyptienne
m.all	version moyen-allemande, consensus des manuscrits
m.all^{Augs3}	version moyen-allemande, manuscrit 3 d'Augsbourg, édité par K. Zimmermann

m.all^{Heid23}	version moyen-allemande, manuscrit 23 de l'université de Heidelberg
m.all^{K}	version moyen-bas-allemande éditée par G. Ising
m.all^{K191}	version moyen-allemande de Cranc, manuscrit 191 de Königsberg, éditée par W. Ziesemer
m.all^{f}	version moyen-allemande, texte des lectionnaires selon l'édition de K. Zimmermann
m.all^{fFrib17}	version moyen-allemande, lectionnaire 17 du couvent des Cordeliers de Fribourg
m.angl	version moyen-anglaise éditée par A. Paues
MissWest	version latine (Vulgate), Missel de Westminster, édité par J. Wickham
ndl	versions néerlandaises, consensus des versions
ndl.1	version nord-néerlandaise de Scutken, éditée par C. C. De Bruin
ndl.1^{L}	version nord-néerlandaise de Scutken, manuscrit 26663 de la British Library
ndl.2	version sud-néerlandaise éditée par C. C. De Bruin
ndl.3	version néerlandaise des lectionnaires de Flandre éditée par C. C. De Bruin, consensus des manuscrits
ndl.3^{A}	version néerlandaise des lectionnaires de Flandre, manuscrit d'Amsterdam
ndl.3^{G}	version néerlandaise des lectionnaires de Flandre, manuscrit de Gruuthuse.
ndl.3^{L}	version néerlandaise des lectionnaires de Flandre, manuscrit de Léningrad
ndl.4	version néerlandaise de 1360 selon le manuscrit 9023 de la Bibliothèque royale de Bruxelles
ndl^{W}	version néerlandaise, manuscrit de Westenholz, fragment édité par Vollmer
port	version portugaise, édition de De S. Boaventura Fortunato
prv	versions provençales, consensus des deux versions
prv.1^{L}	première version provençale, manuscrit Palais des Arts 36 de Lyon, Bibliothèque municipale
prv.1^{P}	première version provençale, manuscrit 2425 de Paris, Bibliothèque nationale de France
prv.2^{Car}	deuxième version provençale (vaudoise), manuscrit de Carpentras, édité par H.-R. Nüesch
S	049
sa	version copte sahidique
sin	antiphonaire latin dans le manuscrit grec 567 du Sinaï, et fragment de lectionnaire latin dans le manuscrit arabe 455 du Sinaï (VL 74)
sl	version Vieille slave, consensus ou large majorité des manuscrits
sl^{Bel}	version Vieille slave, manuscrit de Belgrade (+ numéro selon l'ancienne numérotation)
sl^{Cd}	version Vieille slave, Nouveau Testament de Čudov, édité par T. V. Suzdal'ceva
sl^{Chl}	version Vieille slave, manuscrit de Chlud (+ numéro)
sl^{D}	version Vieille slave, manuscrit de Dečani-Crkolez (+ numéro)
sl^{Gf}	version Vieille slave, manuscrit d'Hilferding, Gil'f 14 de Saint-Pétersbourg édité par Æ. Kaluzniacki
sl^{Gršk}	version Vieille slave, fragments de Gršk

sl^{H}	version Vieille slave, *Apostolos* de Hilandar (+ numéro)
sl^{Hv}	version Vieille slave, Codex Hval Christianus
sl^{O}	version Vieille slave, *Apostolos* d'Ochrida
sl^{Ostr}	version Vieille slave, Bible d'Ostrog
sl^{Petr}	version Vieille slave, manuscrit de Saint-Pétersbourg (+ numéro)
sl^{RS}	version Vieille slave, manuscrit de la bibliothèque nationale serbe (+ numéro selon la nouvelle numérotation).
sl^{Si}	version Vieille slave, lectionnaire de Šišatovac, édité par F. Miklosich
sl^{S}	version Vieille slave, Praxapostolos de Slepče, édité par G. A. Il'inskij
slSt	version Vieille slave, lectionnaire de Strumica, édité par E. Bláhová et Z. Hauptová.
sl^{Vr}	version Vieille slave, manuscrit de Vranešnice, édité par Bl. Koneski
sl^{Zg}	version Vieille slave, *Apostolos* de Zograph (+ numéro)
Smar^{L}	lemmes d'un lectionnaire latin englobé dans les *Collectiones in epistolas et evangelia* de Smaragdus
Somm	Sommaires de la Vulgate latine, édités par suivi des initiales du sommaire chez leurs éditeurs
sy^{Sch}	version syriaque peshitta, édition de Schaaf
sy^{h}	version syriaque harqléenne
sy^{h*}	version syriaque harqléenne, leçons avec obèle
sy^{p}	version syriaque peshitta, consensus des éditions de Schaaf et de Gwilliam
sy^{pDam}	version syriaque peshitta, édition de Damas
sy^{pal}	version syro-palestinienne
sy^{pSch}	version syriaque peshitta, édition de Schaaf
sy^{pSin}	version syriaque peshitta, manuscrit du Sinaï (suivi du numéro du manuscrit)
sv	version suédoise éditée par G. E. Klemming
t.8	lectionnaire de Silos, actuellement BL lat. Add. 30 844
TerIsr	*Synaxaire de Ter-Israël*, édité par Bayan (Patrologia Orientalis 23, 27, 74, 77, 86, 91, 101-106)
tpl	version moyen-allemande teplensis, éditée par W. Kurrelmeyer, consensus des manuscrits
tpl^{F}	version moyen-allemande teplensis, manuscrit de Freiberg
tpl^{M}	version moyen-allemande teplensis, manuscrit imprimé par Mentel
tpl^{T}	version moyen-allemande teplensis, manuscrit de Tepl
v	antiphonaire visigoth mozarabe de Leon, édité par L. Brou et J. Vives
vg	version latine (Vulgate).
vg^{Ass}	version latine (Vulgate), manuscrit d'Assise non catalogué par Gregory (+ numéro)
vg^{BerlHam84}	version latine (Vulgate), manuscrit Hamilton 84 de la Staatsbibliothek de Berlin
vg^{Br}	version latine (Vulgate), manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles non catalogué par Gregory (+ numéro)
vg^{Co}	version latine (Vulgate), manuscrit collationné par F. C. Conybeare

vg^{Coc}	version latine (Vulgate), manuscrit de Cocentaina
V^{Duss15}	version latine (Vulgate), manuscrit 15 de St-Lambertus de Düsseldorf
vg^{Gir125}	version latine (Vulgate), manuscrit 125 de la bibliothèque publique de Girona
vg^{Graz}	version latine (Vulgate), manuscrit de l'université de Graz (+ numéro)
vg^{falb}	version latine (Vulgate), lectionnaire de la Bibliothèque nationale de France (lat 9452) dit *Liber Comitis* ou lectionnaire d'Alcuin
vg^{farg}	version latine (Vulgate), lectionnaire de la Bibliothèque nationale de France (lat 9451) dit *Liber Comitis* ou lectionnaire de Vérone
vg^{fBero}	version latine (Vulgate), épistolier de la Stifstkirche St-Michael de Beromünster
$vg^{fEins40}$	version latine (Vulgate), épistolier 40 de la Stiftsbibliothek d'Einsiedeln
vg^{fKln}	version latine (Vulgate), lectionnaire de Cologne (suivi du numéro du lectionnaire)
vg^{fLund}	version latine (Vulgate), lectionnaire de Lund (suivi du numéro du lectionnaire)
vg^{fSG}	version latine (Vulgate), lectionnaire de Saint-Gall (suivi du numéro du lectionnaire)
$vg^{fMadRAH9}$	version latine (Vulgate), lectionnaire 9 de la Real Academia de Historia de Madrid
vg^{P}	version latine (Vulgate), manuscrit de la Bibliothèque nationale de France non catalogué par Gregory (+ numéro)
vg^{Sor}	version latine (Vulgate), manuscrit de la Bibliothèque de Soria (+ numéro)
wyc	version anglaise de John Wyclif, ensemble des deux versions
wyc.1	première version anglaise de John Wyclif
x	Palimpseste de Weissenbourg 76 (VL 31)
y	*Missale Mixtum*, édition de Migne
y'	*Breviarium Gothicum*, édition de Migne
z	Zaragoza, Biblioteca Capitular de la Seo 11/52 (VL 159^{E})

Pères

Les titres des œuvres anonymes sont en italiques.

Sigle	Nom	Langue
AbrKašk	Abraham de Kaškar	sy
AbrSac	Abraham le Prêtre	sy
AcApEth	*Actes apocryphes éthiopiens*	eth
AcApSy	*Actes apocryphes syriaques*	sy
AlcAv	Alcimus Avitus	lat
Alcuin	Alcuin	lat
AltHer	*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*	lat
Amal	Amalaire de Metz	lat
Amb	Ambroise de Milan	lat
Ambr	Ambrosiaster	lat
AmmonAl	Ammonius d'Alexandrie	gr
Anep	*Anépigraphos*, ouvrage anonyme grec cité dans la Chaîne de Cramer	gr

Angel	Angelomus de Luxeuil	lat
AnMat	Anonyme *in Matthæum*	lat
AnNar	Anania de Narek	arm
AnnIoh	Annales de Iohannis, ʾIyāsu Ier et Bakāffā	eth
AnPat	ouvrages anonymes transmis dans les *Patérika*	gr
AnSan	Anania Sanahnecʿi	arm
AnYałKał	Anonyme, *Yałags xałałakanin aławtʿicʿn*	arm
ApAnNar	*Apologie anonyme pour Narsaï*	sy
App	Apponius	lat
Arat^{tit}	*tituli* de l'*Historia apostolica* d'Arator	lat
Arn	Arnobe le Jeune	lat
AssEvNest	*Assemblée des évêques nestoriens*	sy
AstAm	Astérius d'Amasée	gr
Ath	Athanase d'Alexandrie	gr
Aug	Augustin d'Hippone	lat
Bab	Babaï le Grand	sy
BarHeb	Barhebraeus	sy
BarḥʿAr	Barḥadbšabba ʿArbaya	sy
BarḥʿḤal	Barḥadbšabba de Ḥalwan	sy
BarK	Moïse bar Kepha	sy
BarKon	Théodore bar Koni	sy
BarP	Jean bar Penkaye	sy
BarṢ	Denys bar Ṣalibi	sy
BarsMašk	Barseł Maškeroncʿi	arm
Bas	Basile de Césarée	gr
Beda	Bède le Vénérable	lat
Ber	Bérangaud	lat
Cæs	Césaire d'Arles	lat
Cass	Cassiodore	lat
Chaîne^{o}	fragments anonymes dans la *Chaîne du Pseudo-Œcumenius*	gr
Chr	Jean Chrysostome	gr
Chr^{a}	Jean Chrysostome, *Commentaire sur les Actes* selon l'édition de Migne	gr
Chr^{geoEph}	Jean Chrysostome, *Commentaire sur les Actes* dans la version géorgienne d'Éphrem Mtsiré	geo
Chr^{geoEuth}	Jean Chrysostome, traduction géorgienne d'Euthyme l'Hagiorite	geo
Chr^{LMut}	Jean Chrysostome, traduction latine par Mutien le Scholastique	lat
Chr^{o}	Jean Chrysostome, *Commentaire sur les Actes* selon la Chaîne du Pseudo-Œcumenius	gr
Chr^{tʿ}	Jean Chrysostome, *Commentaire sur les Actes* selon la deuxième Chaîne de Théophylacte	gr

ChrAq	Chromace d'Aquilée	lat
ChrSt	Christian de Stavelot	lat
Claud	Claude de Turin	lat
Clj	*Commentaire sur les liturgies jacobites* de Moïse bar Kepha	sy
ClVer	*Clé de la Vérité*	arm
Cyp	Cyprien	lat
CyrAl	Cyrille d'Alexandrie	gr
CyrAl^{SRab}	Cyrille d'Alexandrie, traduction syriaque par Rabboula d'Édesse	sy
CyrHier	Cyrille de Jérusalem	gr
DanS	Daniel de Ṣalaḥ	sy
DCI	*Dialogus cum Iudæis*	gr
Def	Defensor de Ligugé	lat
Did	Didyme l'Aveugle	gr
Did^{LHieron}	Didyme l'Aveugle, traduction latine par Jérôme	lat
DoctAp	*Doctrine des Apôtres*	sy
DurH	Durand d'Huesca	lat
Elis	Elisée Vardapet	arm
EncAnCop	*Encomiastica anonymes coptes* de la Morgan Pierpont Library	sa
Ephr	Éphrem de Nisibe	sy
Ephr^{arm}	Éphrem de Nisibe, traduction arménienne des œuvres autres que le *Commentaire sur les Actes*	arm
Ephr^{c}	Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur les Actes* dans la chaîne arménienne	arm
Ephr^{k}	Éphrem de Nisibe, traduction arménienne du *Commentaire sur les Actes*	arm
Epiph	Épiphane de Salamine	gr
EpiphLat	Épiphane latin (évêque de Séville, ou de Bénévent)	lat
EulT	Eulogius de Tolède	lat
Eus	Eusèbe de Césarée	gr
EusEm	Eusèbe d'Émèse	lat
EusV	Eusèbe de Verceil	lat
Euthal	Euthalius	gr
ExplSymbÆCar	*Explanationes Symboli Aevi Carolini*	lat
Ezn	Eznik de Kołb	arm
FaustR	Faustus de Riez	lat
FaustR^{Eus}	Fauste de Riez, œuvres désignées traditionnellement sous le nom d'Eusèbe gallican	lat
FoiOnct	*La foi des Onctionnistes*	eth
Fulg	Fulgence de Ruspe	lat
GadAbFiq	Gädl d'Abba Fiqeṭor	eth
Gaud	Gaudence de Brescia	lat

GeoAr	Georges des Arabes	sy
GeoNicom	Georges de Nicomédie	gr
GiwAr	Giwargis d'Arbèles	sy
GlPs	*Glosa Psalmorum*	lat
GrElv	Grégoire d'Elvire	lat
GrMag	Grégoire le Grand	lat
GrNar	Grégoire de Narek	arm
GrNy	Grégoire de Nysse	gr
GrTatʿ	Grégoire de Tatʿew	arm
GrTur	Grégoire de Tours	lat
Heg^{L}	Hégémonius, version latine	lat
Hes	Hésychius de Jérusalem	gr
Het	Hétérius d'Osma	lat
Hieron	Jérôme	lat
Hil	Hilaire de Poitiers	lat
Hipp	Hippolyte de Rome	gr
HistMMari	*Histoire de Mar Mari*	sy
HistMon	*Historia Monachorum*	gr
HistMon^{LRuf}	*Historia Monachorum*, version latine de Rufin d'Aquilée	lat
ḤnaAd	Ḥnana d'Adiabène	sy
HomAn	*Homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit*	sy
HomAnom	*Homélies anoméennes anonymes*	gr
HomilFl	*Sermons africains de l'Homiliaire de Fleury*	lat
HomilVer	*Homiliaire de Vérone*	lat
HovDras	Hovhannes Draskhanakertecʿi	arm
Hrab	Hraban Maur	lat
IgnVard	Ignatios Vardapet	arm
Ir^{L}	Irénée de Lyon, version latine	lat
Isaïe^{S}	Isaïe de Scété, version syriaque	sy
IsAnt	Isaac d'Antioche	sy
IshM	Ishoʿdad de Merv	sy
IsidHisp	Isidore de Séville	lat
IsNin^{gr}	Isaac de Ninive, version grecque	gr
ĪšōʿGḏā	Īšoʿyahb II de Gdala	sy
IwD	Iwannis de Dara	sy
JacSar	Jacques de Saroug	sy
JnAp	Jean d'Apamée	sy
JnRuf^{S}	Jean Rufus, version syriaque	sy
KanonHay	*Kanonagirkʿ Hayocʿ*	arm

Lcf	Lucifer de Cagliari	lat
Ldp	*Livre des deux principes*	lat
Leid	Leidrade de Lyon	lat
LibCar	*Libri carolini* (attribués à Théodulfe)	lat
LibGr	*Liber graduum*	sy
LQE	*Liber questionum in Evangeliis*	lat
LupFer	Loup de Ferrières	lat
Marc	Marc l'Ermite	gr
MarcAnc	Marcel d'Ancyre	gr
MarMa	Marouta de Maipherkaṭ	sy
MartinL	Martin de Leon	lat
MaximG	Maximin des Goths	lat
MaxT	Maxime de Turin	lat
MEH	*Middle English Homilies*	angl
MetrSm	Métrophane de Smyrne	gr
MiGr	Michel le Grand	sy
MVict	Marius Victorinus	lat
Nar	Narsaï	sy
NersBag	Nersès II Bagrewandacʿi	arm
NersL	Nersès de Lampron	arm
NersŠn	Nersès Šnorhali	arm
Nest^{LMerc}	Nestorius, version latine par Marius Mercator	lat
Nil	Nil d'Ancyre	gr
NonNis^{arm}	Nonnus de Nisibe, version arménienne	arm
OpImpMt	*Opus imperfectum in Mattheum*	lat
Or	Origène	gr
Or^{Lan}	Origène, version latine anonyme	lat
Or^{LHieron}	Origène, version latine par Jérôme	lat
Or^{LRuf}	Origène, version latine par Rufin d'Aquilée	lat
PaschRad	Paschase Radbert	lat
PassPerp	*Passio Perpetuæ*	lat
PaulAq	Paulin d'Aquilée	lat
PaulD	Paul Diacre	lat
PaulTar	Paul de Taron	arm
PCava	Pierre de Cava	lat
Pel	Pélage	lat
Petil	Pétilien	lat
PetSic	Petrus Siculus	gr
PhilCarp	Philon de Carpasia	gr

PhilM	Philoxène de Mabboug	sy
Phot	Photius de Constantinople	gr
PiAl	Pierre d'Alexandrie	gr
PPict	Pierre de Poitiers	lat
Prim	Primasius d'Hadrumète	lat
Prisc	Priscillien	lat
Proc	Procope de Gaza	gr
Prom	*De promissionibus*	lat
Ps-Alcuin	Pseudo-Alcuin	lat
Ps-Ath	Pseudo-Athanase	gr
Ps-Aug	Pseudo-Augustin	lat
Ps-Cæs	Pseudo-Césaire d'Arles	lat
Ps-Clem^{arm}	Pseudo-Clément de Rome, version arménienne	arm
Ps-Clem^{LRuf}	Pseudo-Clément de Rome, version latine par Rufin d'Aquilée	lat
Ps-DionTM	Pseudo-Denys de Tell Mahre	sy
Ps-Ephr^{arm}	Pseudo-Éphrem, version arménienne	arm
Ps-EusV	Pseudo-Eusèbe de Verceil	lat
Ps-Fulg	Pseudo-Fulgence de Ruspe	lat
Ps-Hieron	Pseudo-Jérôme	lat
Ps-Leo	Pseudo-Léon le Grand	lat
Ps-Œcum	Pseudo-Œcumenius	gr
QvD	Quodvultdeus	lat
Reb	*De rebaptismate*	lat
RefAnChCyrAl	*Réfutation anonyme des Chapitres de Cyrille d'Alexandrie*	sy
RemAux	Rémy d'Auxerre	lat
Salom	Mar Salomon de Perath-Maishan	sy
SargŠn	Sargis Šnorhali	arm
Sermanlat	*Sermons anonymes latins* (CPL 1159 a et b)	lat
SevAnt^{Sind}	Sévère d'Antioche, version syriaque, traducteur indéterminé	sy
SevGab	Sévérien de Gabala	gr
SimBethArš	Siméon de Beth Aršam	sy
Smar	Smaragdus	lat
Solut	*Pseudo-Augustini Solutiones*	lat
SpTh	*Caverne des trésors (Spelunca Thesaurorum)*	sy
Stepʿ Siwn	Étienne de Siounie	arm
SynaxEth	*Synaxaire éthiopien*	eth
SynMarAba	*Synode de Mar Aba*	sy
SynBarṣ	*Synode de Barṣauma*	sy
SynMarEz	*Synode de Mar Ézéchiel*	sy

SynMarIsh	*Synode de Mar Ishoʿyahb*	sy
Tert	Tertullien de Carthage	lat
TestDiv	*Testimonia divinæ scripturæ*	lat
TheodM	Théodore de Mopsueste	gr
TheodotCor	Théodote Coriarius	lat
Theoph.1	lemmes de la première chaîne de Théophylacte de Bulgarie	gr
Theoph.2	lemmes de la seconde chaîne de Théophylacte de Bulgarie	gr
Thret	Théodoret de Cyr	gr
Vahr	Vahram Rabun	arm
Var	*Contra Varimadum*	lat
VardAr	Vardan Arewelcʿi	arm
Vig	Vigile de Thapse	lat
VitEusSam	*Vie d'Eusèbe de Samosate*	sy
Yaʿqubî	Yaʿqubî	arab
YovCorc	Yovhannes Corcorecʿi	arm
Zak	Zakaria Jagecʿi	arm

Bibliographie

Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur les Actes des Apôtres* : Nerses Akinian (éd.), *Meknowtʿiwn gorcocʿ aṙakʿelocʿ*, Vienne, Imprimerie mékhitariste, 1921.

Éphrem de Nisibe, *Commentaire sur les Épîtres pauliniennes* [en version arménienne] : édition anonyme, *Srboyn Epʿremi Matenagrowtʿiwnk*, vol. 3, Venise, San Lazzaro, 1836.

Homélie sur l'effusion du Saint-Esprit : Taeke Jansma (éd.), « Une homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit », *Orient Syrien* 6, 1961, p. 157-178 (texte syriaque et traduction).

Jean Chrysostome, Éphrem le Syrien (et d'autres), *Commentaire sur les Actes des Apôtres* [chaîne arménienne compilée par Georges de Skewra] : édition anonyme, *Srboyn Epʿremi Matenagrowtʿiwnk*, vol. 4, Venise, San Lazzaro, 1839.

Jean Chrysostome, Éphrem le Syrien (et d'autres), *Commentaire sur les Actes des Apôtres* [chaîne arménienne compilée par Georges de Skewra] : Georg Ter-Vardanyan (éd.), Etchmiadzin, Saint Siège de l'Église apostolique arménienne, 2014 (série Nor Ktakarani Grkʿeri Meknowtʿiwnner).

Moïse bar Kepha, *Commentaria de Paradiso* : Andreas Masius, *Mosis Bar-Cepha episcopi syri Commentaria de paradiso ad Ignatium fratrem*, Paris, 1860 (PG 111), p. 481-608 (trad. latine seule).

Philoxène de Mabboug, *Commentaire sur Matthieu-Luc* : Douglas James Fox, *The "Matthew-Luke Commentary" of Philoxenus: Text, Translation and Critical Analysis*, Missoula, Scholars Press, 1979 (Society of Biblical Literature Dissertation Series 43).

Philoxène de Mabboug, *Lettre aux moines de Senoun* : André De Halleux (éd.), Philoxène de Mabbog, *Lettre aux moines de Senoun*, Louvain, Secrétariat du CSCO, 1963 (CSCO 231-232, Syr. 98-99 ; texte syriaque et traduction).

S. Ephraemi syri... : J. Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta, e codicibus syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis*, Oxonii, Clarendon, 1865 (édition seule).

Études modernes

Abuladze 1949-1950 : Ilia Abuladze, *Sakme Mocikulta* [Les Actes des Apôtres], Tbilisi, (Monuments of the Old Georgian Language 7).

Aland 1981 : Barbara Aland, « Die philoxenianische-Harklensische Übersetzungstradition », *Le Muséon* 94, p. 355-357.

Alexanian 2008 : Joseph M. Alexanian, « A Fifteenth Century Bible from Khlatʿ : Textual Character and Significance for the Text of Acts », dans B. Der Nersessian (éd.), *Between Paris and Fresno: Armenian Studies in Honour of Dickran Kouymjian*, Costa Meza (Armenian Studies 13), p. 261-273.

Alexanian 2012 : Joseph M. Alexanian, *The Ancient Armenian Text of the Acts of the Apostles*, Louvain (CSCO 643, Scriptores Armeniaci 31).

Baker 1968 : Aelred Baker, « The Significance of the New Testament Text of the Syriac Liber Graduum », dans *Studia Evangelica. 5, Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies, Held at Christ Church, Oxford, 1965. 2, The New Testament Message*, Berlin, p. 171-175.

Birdsall 1988 : J. Neville Birdsall, « The Georgian Versions of the Acts of the Apostles », dans T. Baarda *et al.* (éds), *Text and Testimony: Essays in Honour of A. F. J. Klijn*, Kampen, p. 39-45.

Boismard & Lamouille 1984 : Marie-Émile Boismard & André Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres : reconstitution et réhabilitation*, 2 vol., Paris (Synthèse 17).

Conybeare 1926 : Frederick Cornwallis Conybeare, *The Commentary of Ephrem on Acts*, dans J. H. Ropes (éd.), *The Text of Acts*, London (Beginnings of Christianity 3), p. 373-453.

Cuendet 1929 : Georges Cuendet, « Eznik et la Bible », *Revue des études arméniennes* 9, 1, p. 13-40.

Evans 1951 : Owen Evans, *Syriac New Testament Quotations in the Work of Aphraates and Contemporary Sources*, MA Dissertation, Leeds University.

Garitte 1955 : Gérard Garitte, *L'ancienne version géorgienne des Actes des apôtres : d'après deux manuscrits du Sinaï*, Louvain.

Gibson 1899 : Margaret D. Gibson, *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, from an Eighth or Ninth Century MS in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai, with a Treatise "On the Triune Nature of God"*, London (Studia Sinaitica 7).

Gregory 1900 : Caspar-René Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig.

Gribomont 1953 : Jean Gribomont, *Histoire du texte des* Ascétiques *de S. Basile*, Louvain.

Grierson 1998 : Roderick Grierson, « "Without Note or Comment" : British Library Or. 11360 and the Text of the Peshitta New Testament », *Orientalia Christiana* 82, p. 88-98.

Guidi 1886 : Ignazio Guidi, *Mosè di Aghel e Simeone Abbate*, dans *Atti della Reale Accademia dei Lincei (Series quarta II, I)*, p. 397-416, 545-557.

Harris 1894 : James Rendel Harris, *Four Lectures in the Western Text of the New Testament*, London – Cambridge, p. 14-34.

Harris 1926 : James Rendel Harris, « The Biblical Text Used by Gregory of Cyprus », dans C. Adler & A. Ember (éds), *Oriental Studies Published in Commemoration of the Fortieth Anniversary ... of Paul Haupt as Director of the Oriental Seminary of the John Hopkins University*, Baltimore – Leipzig, p. 410-424.

Kerschensteiner 1964 : Josef Kerschensteiner, « Beobachtungen zum altsyrischen Actatext », *Biblica* 45, p. 63-74.

Malxasyan 2005 : Armen Malxasyan, *Astvacašowncʿ ĕst hay matenagrowtʿyan, A, Nor Ktakaran, Hayastani astvacašncʿayin ĕnkerowtʿyown*, Erevan, p. 127-144.

McConaughy 1985 : Daniel L. McConaughy, *Research on the Early History of the Syriac Text of Acts, Chapters One and Two*, PhD Dissertation, University of Chicago.

McHardy 1942 : William Duff McHardy, « James of Edessa's Citations from the Philoxenian Text of the Book of Acts », *Journal of Theological Studies* 43, p. 168-173.

McHardy 1944 : William Duff McHardy, « The Philoxenian Text of the Acts in the Cambridge Syriac Ms. Add. 2053 », *Journal of Theological Studies* 45, p. 175.

Merk 1924 : August Merk, « Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephræm zur Apostelgeschichte », *Zeitschrift für katholische Theologie* 48, p. 37-58, 226-260.

Nestle & Aland 2012 : Barbara & Kurt Aland *et al.* (éds), *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, 28e éd., Stuttgart.

Niccum 2014 : Curt Niccum, *The Bible in Ethiopia. The Book of Acts*, Eugene Oregon (Ethiopic Manuscripts, Texts, and Studies Series 19).

Pinkerton & Kilgour 1920 : John Pinkerton & Robert Kilgour, *The New Testament in Syriac*, London.

Schaaf 1709 : Carolus Schaaf, *Novum Domini Nostri Jesu Christi testamentum Syriacum, cum versione Latina*, Lugduni Batavorum [Leiden].

Simonet 1998 : Jean-Louis Simonet, « Les citations des Actes des Apôtres dans le "Sur Étienne premier des serviteurs et prémices des témoins", œuvre présentée sous le nom de Jacques de Saroug en syriaque et sous celui d'Éphrem en arménien », *Le Muséon* 111, p. 61-94.

Simonet 2001 : Jean-Louis Simonet, « Les citations des Actes des Apôtres dans les chapitres édités du Ketâbâ derêš mellê de Jean Bar Penkayè », *Le Muséon* 114, p. 97-119.

Taylor 1999 : David G. K. Taylor, *The Syriac Version of the De Spiritu Sancto*, Louvain (CSCO 576, Syr. 228).

Vööbus 1987 : Arthur Vööbus, *History of the Gospel Text in Syriac*, vol. 2, Louvain, (CSCO 496).

Vosté 1946 : Michel Vosté, « Les citations bibliques dans le Pontifical de Michel le Grand (1166-1199) », *Biblica* 27, p. 107-112.

Williams 1951 : Charles Stephen Conway Williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts*, Oxford.

Woods 1891 : Francis Henry Woods, *An Examination of the New Testament Quotations of Ephrem Syrus*, Oxford (Studia Biblica et Ecclesiastica 3), p. 105-138.

Zahn 1916 : Theodor Zahn, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur 9).

Zohrapean 1805 : Hovhannes Zohrapean, *Astowacašownc' matean hin ew nor ktakaranac'*, Venise.

Les éditions imprimées de la Peshitta syriaque du Nouveau Testament

Robert J. Wilkinson
Valley House, Temple Cloud, Somerset BS39 5BP United Kingdom

La base des éditions modernes de la Peshitta[1] du Nouveau Testament est le texte de 1905, écrit en serto vocalisé, tel qu'il apparaît après 1988[2] dans les éditions du Nouveau Testament syriaque de la United Bible Society. Il contient les vingt-sept livres du canon latin, ainsi que la *Pericope Adulterae* (la Péricope de la femme adultère en Jn 7, 53 – 8, 11).

Le texte a été repris d'ouvrages antérieurs de peu. Il utilise l'édition critique des Évangiles, le *Tetraevangelium sanctum*, édité par Philip E. Pusey et George Gwilliam en 1901[3]. Pusey entama la collation des manuscrits en 1872 ; à sa mort en 1880, George Gwilliam poursuivit l'œuvre entamée, mais en élargissant l'objectif de l'ouvrage. La préface indique clairement quelle était leur intention : tester le texte de l'édition *princeps* de 1555 en le comparant avec quarante et un manuscrits datant depuis le Ve siècle (qu'ils considéraient représenter le texte de l'Église syriaque indivise) jusqu'à des copies « nestoriennes » et « jacobites » plus tardives allant

1. L'article qui suit se limite aux versions peshitta du Nouveau Testament, à l'exclusion des autres versions syriaques. Je remercie vivement Jean-Claude Haelewyck qui a réalisé la traduction française de cet article et des citations qui se trouvent en notes.
2. Le texte de la British and Foreign Bible Society (BFBS) est maintenant réimprimé par la United Bible Society (UBS) dans les éditions d'après 1988. Les éditions antérieures de la UBS étaient basées sur Lee 1816. Sur cette édition, voir Kiraz 1993, p. xiv-xv. Wichelhaus 1850 traite des éditions imprimées p. 213-235, et de l'édition de Lee p. 226. Le Nouveau Testament de Lee est pour l'essentiel le texte de l'édition *princeps*, avec des suppléments provenant de E. Pococke et de L. de Dieu (dont il sera question plus loin).
3. Pusey & Gwilliam 1901. Pour la première fois, l'édition contient la massore complète avec apparat, le système syriaque des sections et des canons, ainsi qu'une traduction latine pour « les théologiens qui ne lisent pas le syriaque ». La réimpression (Pusey & Gwilliam 2003) contient une introduction fondamentale par Andreas Juckel.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 269-289.

jusqu'au XIIe siècle. C'est la première fois qu'une édition s'appuie sur un nombre conséquent de manuscrits de provenances et de dates différentes. Ils découvrent que leur texte, qu'ils estiment être celui de la Peshitta des Ve et VIe siècles, est « presque identique » à celui de l'édition *princeps*, bien qu'ils aient pu corriger à l'un ou l'autre endroit le texte manifestement corrompu de Widmanstetter, en s'appuyant sur le témoignage massif d'autres manuscrits. Ils concluent également que le texte de la Peshitta des Évangiles est « substantiellement le même » dans les manuscrits syriaques orientaux et occidentaux. Gwilliam en infère sans hésitation que le dernier texte de la Peshitta n'a subi aucun changement significatif.

L'édition de 1905 a aussi puisé au travail éditorial de Gwilliam sur les Actes, et de Gwilliam & Pinkerton sur les Épîtres de Paul, l'Épître aux Hébreux et celles de Jacques, 1 Pierre et 1 Jean. John Gwynn, Regius Professor of Divinity à Dublin, publia les Petites Épîtres catholiques (2-3 Jn, 2 P et Jude) absentes du canon traditionnel de la Peshitta ; il exploita également son édition de l'Apocalypse réalisée sur le manuscrit de Crawford de la John Ryland Library, manuscrit daté du XIIe siècle[4]. Il est clair qu'à bien des égards l'édition de 1905 est une édition « composite ». Mais, en attendant une nouvelle édition critique de la Peshitta du Nouveau Testament, elle reste la meilleure dont nous disposions[5].

L'utilité de cette édition a cependant été mise en question par les époux Aland, qui y ont remarqué une une dépendance à des manuscrits tardifs[6]. Ces manuscrits sont pour l'essentiel la « collection de Nitrie » rapportée du monastère des Syriens (Deir al-Surian) du Wadi Natrûn au British Museum en 1843 et 1847 et décrite par W. Wright dans son catalogue[7]. Barbara Aland et Andreas Juckel signalent que la distribution géographique et temporelle des manuscrits est étroite et suggèrent qu'une plus large collation permettrait d'évaluer avec plus de certitude le degré de variation dans la tradition de la Peshitta du Nouveau Testament[8].

4. Gwynn 1909 (travail réalisé en 1893). Voir aussi Gwynn 1897 et 1893. McDowell 1975, p. 84, note : « Lorsque Salmon devint doyen en 1888, il fut remplacé comme regius professor par John Gwynn, un savant grandement doué pour les langues (on raconte qu'il a étudié le syriaque "pour tromper son ennui durant les longs voyages en train de Donegal jusqu'à Dublin"). »
5. Pazzini 2007, p. 349-351.
6. Aland & Aland 1995, p. 194-195 : « Le texte imprimé dans l'édition de Londres préparée par Philip Edward Pusey et George Henry Gwilliam est manifestement une forme tardive, à savoir le texte communément accepté. Il ne révèle rien des stades plus anciens de la Peshitta, qui sont une question controversée. »
7. Wright 1870-1872.
8. Aland & Juckel 1986 et 1995. Voyez la contribution de Juckel à ce volume.

L'apparente uniformité entre le texte actuel de la Peshitta du Nouveau Testament (texte de 1905) et celui de l'édition *princeps* de 1555, que Pusey et Gwilliam étaient si désireux de démontrer, semble en elle-même mettre en question l'intérêt du survol des éditions de la Peshitta du Nouveau Testament que nous sommes sur le point d'entreprendre. Ce n'est certainement pas quelque chose qu'on entreprendrait aujourd'hui pour s'informer sur le texte de la Peshitta du Nouveau Testament. Les collations de Pusey et Gwilliam rendent cet exercice inutile[9]. C'est bien plutôt dans le but de reconstituer l'environnement intellectuel et religieux de ceux qui ont produit ces textes qu'on étudie les éditions ; on espère ainsi obtenir une histoire plus exacte des études syriaques. En ce sens, les pages qui suivent cherchent à mettre en lumière les différences entre les études syriaques catholiques et protestantes sur la Peshitta du Nouveau Testament, voire les différences entre les époques de l'érudition catholique. Il s'agit pour l'essentiel d'un exposé historique, puisqu'il ne peut pas être un exposé de critique textuelle[10].

L'arrivée du syriaque

Dans les faits, le syriaque a été introduit en Europe à l'époque du 5e concile du Latran (1513-1515), auquel le 41e patriarche maronite Simʿan ibn Dawud envoya une délégation à l'invitation du pape Léon X[11]. À Teseo Ambrogio[12] (1469-1540), chanoine de Saint-Jean de Latran, avait été confiée la charge de s'occuper des maronites. Instruit par l'un des membres de la délégation, le moine et sous-diacre Élie, il fut lui-même sans doute le premier Européen à apprendre le syriaque. La délégation fit des copies de

9. J'ai aussi laissé de côté quelques éditions du XIXe s. qui ont un intérêt limité pour notre propos. En 1852, l'American Presbyterian Mission in Urmia (N.-O. de l'Iran) a publié une édition pour la première fois basée au moins partiellement sur des manuscrits orientaux de la Peshitta et accompagnée d'une traduction syriaque moderne (faite sur l'hébreu et non sur la Peshitta). À son tour, celle-ci a servi de modèle à l'édition (en écriture syriaque orientale) publiée en 1913 à New York par la Trinitarian Bible Society. Les dominicains de Mossoul ont publié une édition en 1887-1892. Le Nouveau Testament suit l'ordre du grec et utilise les Épîtres de Pococke et l'Apocalypse harqléenne. Une édition parue à Beyrouth en 1952 utilise largement l'édition de Mossoul. Voir Brock 2006, p. 130-132.

10. J'ai tenté un survol du développement des études syriaques, contexte nécessaire pour de telles considérations, dans Wilkinson 2016.

11. Ce qui suit est basé sur Wilkinson 2007a, qui doit être consulté pour l'argumentaire complet de ce qui est dit ici et plus loin.

12. Appelé Ambroise de Pavie en français et Theseus Ambrosius en latin.

manuscrits syriaques des Psaumes et des Évangiles qu'elle avait amenés. Teseo Ambrogio écrivit en 1539 une introduction au syriaque[13]. Le livre est remarquable pour ses caractères typographiques (pourtant peu attirants) ; ils semblent en effet avoir été dessinés et taillés par Teseo Ambrogio lui-même qui témoignait d'un intérêt mystique pour cette écriture[14]. À cet égard, Teseo Ambrogio se fonde explicitement sur le *De Hebraicis Elementis* du cardinal Gilles de Viterbe[15]. Teseo Ambrogio était aussi à l'époque ami de Guillaume Postel à qui il montra ses caractères typographiques. Mal lui en prit, puisque ce dernier, qu'il avait généreusement assisté, publia son *Linguarum duodecim* en 1538 avec des caractères syriaques, devançant ainsi l'achèvement de l'*Introductio* de Teseo Ambrogio[16]. Postel défendit son comportement dans les marges de son propre exemplaire de l'*Introductio* en invoquant la gloire de la France. L'incident montre toutefois, et c'est plus important, que Postel s'est impliqué dans la typographie syriaque depuis ses tout premiers débuts. Postel a transmis l'expertise qu'il avait acquise aux futurs fondeurs de caractères syriaques, ainsi qu'aux imprimeurs de Nouveaux Testaments syriaques.

Le cardinal Gilles de Viterbe prononça la prière d'ouverture du 5e concile du Latran et fut le dédicataire du premier manuscrit syriaque, un Psautier, copié par le maronite Élie[17]. Érudit et orientaliste éminent, mécène et prince de l'Église, Gilles de Viterbe inventa une contre-histoire sur une tradition araméenne occulte qui affecta grandement la réception initiale du syriaque en Europe. Il croyait que Noé était venu dans sa propre ville, Viterbe – dont en conséquence les habitants parlaient à l'origine araméen – et que la colline du Janicule à Rome avait été appelée du nom de Noé/Janus[18]. La croyance en cette tradition araméenne ésotérique *ex fontibus Aramaeorum theologiae* trahit l'intérêt de Gilles de Viterbe pour la Kabbale en général, un intérêt que l'on retrouvera chez Guillaume Postel, Johann Widmanstetter et Guy Le Fèvre de La Boderie, qui ont tous œuvré dans le domaine des éditions du Nouveau Testament syriaque.

13. Ambrogio 1539. Voir Nestle 1904.

14. Coakley 2006, p. 29-30. Les caractères typographiques avaient pour modèle l'écriture manuelle d'Élie. Teseo Ambrogio avait aussi une estrangelo qui était aussi celle d'Élie (*ibid.*, p. 155).

15. Copenhaver & Stein Kokin 2014. Nommé en italien Egidio Antonino da Viterbo.

16. Postel 1538.

17. Gribomont 1970.

18. Gilles invoquait le matériel « étrusque » d'Annio de Viterbe. Voir Stephens 2004.

Les premières éditions catholiques

L'édition *princeps*, produite à Vienne en 1555, a été une réalisation extraordinaire, remarquable par la fiabilité de son texte, la beauté de ses caractères typographiques et la relative absence de coquilles. Le succès du tirage est dû en grande partie à la compétence de Postel. Mais ce qui fit en particulier la supériorité de l'ouvrage, c'est la collaboration entre un copiste syriaque, Moïse de Mardin, et l'humaniste allemand J. A. Widmanstetter. Cette collaboration unique explique les particularités de l'ouvrage, dans lequel on trouve une juxtaposition plutôt exceptionnelle des caractéristiques propres à la copie d'un Évangile ou d'un Nouveau Testament syriaque adapté à un usage liturgique (et maintenant imprimé pour la première fois) et des caractéristiques plus familières d'un ouvrage émanant d'un humaniste occidental. Le livre est destiné à deux lectorats distincts ; pourtant il réussit à combiner les deux objectifs. Il se lit comme un livre oriental. Les divisions du texte correspondent à celle de la tradition syriaque . Les titres (en estrangelo), les sous-titres et les rubriques liturgiques sont en syriaque. La police typographique correspond à l'écriture claire et élégante de Moïse lui-même ; le texte est occasionnellement vocalisé (parfois une double vocalisation mélange les signes vocaliques et le système des points des traditions occidentales et orientales, vraisemblablement pour des motifs esthétiques)[19]. Le texte repose sur un manuscrit apporté en Europe par Moïse de Mardin. (Widmanstetter avait en plus un manuscrit des Évangiles que lui avait donné Teseo Ambrogio ; il en avait lui-même trouvé un autre à Sienne, et Postel prétendait en posséder un identique à celui de Moïse qu'il avait ramené d'Orient aux frais de Daniel Bomberg ; mais on ne sait ni s'ils ont été utilisés ni dans quelle mesure ils l'ont été.) Néanmoins le texte, comme nous l'avons vu, est un texte standard de la Peshitta. Il n'a toutefois ni les sections ammoniennes ni les canons eusébiens. Une liste des lectures festives est donnée à la fin en syriaque et en latin. Le lecteur occidental bénéficie d'une introduction où Widmanstetter livre ses vues plutôt partiales sur l'histoire des études syriaques (il y rapporte comment Teseo Ambrogio lui confia l'impression d'un Évangile syriaque, comment lui-même développa providentiellement les connaissances en syriaque, mais en minimisant le rôle joué par Postel). Une pagination supplémentaire en latin apparaît en en-tête et une foliotation en bas de page. La liste des lectures festives était importante aussi pour Widmanstetter : contre les protestants, elle lui permettait de prouver l'antiquité et la catholicité des rites de l'Église

19. Coakley 2006, p. 33.

catholique. Ce qui est plus étonnant, ce sont les reproductions de cartes des Habsbourg qui ont dû dérouter plus d'un lecteur oriental. Ce qui les a sans aucun doute aussi intrigués, c'est l'ample reproduction du crucifix et de l'arbre séphirotique, reproduction qui fait aujourd'hui la célébrité du livre, mais qui n'apparaît dans aucun manuscrit oriental des Évangiles. Cela montre à l'évidence que Widmanstetter et Postel s'intéressaient à la Kabbale chrétienne.

La deuxième édition du Nouveau Testament syriaque a été réalisée à Anvers dans des circonstances toutes différentes. Elle a bénéficié du patronage de Philippe II et de la compétence de Christophe Plantin[20]. Le texte est celui de l'édition *princeps* corrigé grâce au manuscrit Bomberg de Postel[21]. Le Nouveau Testament paraît dans le format très différent d'une Bible polyglotte, sous la direction d'Arias Montano ; il contient aussi des ouvrages complémentaires, grammaires, lexiques, etc. Ce projet très ambitieux s'est trouvé en butte à la censure. C'était aussi un ouvrage très cher, tant à la production qu'à l'achat.

Mais en dépit de ces différences, il y a une continuité manifeste entre les érudits nord-européens impliqués dans le projet. Postel conseilla Plantin pour la typographie dont Granjon tailla les caractères. Masius, qui avait travaillé avec Moïse de Mardin, écrivit une grammaire et un dictionnaire syriaques pour accompagner le lecteur. L'élève de Postel, Guy Le Fèvre de La Boderie, lui aussi profondément intéressé par la Kabbale chrétienne, donna, en plus d'une traduction latine, une transcription hébraïque totalement vocalisée du texte syriaque qui ne l'était qu'en partie. Dans les divers ouvrages accompagnant l'œuvre transparaît encore une fois un intérêt pour la Kabbale chrétienne.

Finalement, une troisième édition du Nouveau Testament, elle aussi témoignant d'un intérêt pour la Kabbale chrétienne, doit être mentionnée en compagnie de l'édition *princeps* et de l'édition de la Polyglotte d'Anvers. Il s'agit de l'édition de Guy Le Fèvre de La Boderie réalisée à Paris en 1584 et dédicacée à Henri III[22]. Cette fois, il n'y a plus de caractères typographiques syriaques, mais seulement hébreux ; les mots ne sont pas vocalisés et le texte est accompagné d'une traduction latine interlinéaire. Faute de mieux, Guy Le Fèvre de La Boderie prétend que l'absence de vocalisation hébraïque

20. Sur la Polyglotte du Nouveau Testament d'Anvers et sur l'édition de Paris en 1584, voir de plus amples développements dans Wilkinson 2007b.

21. Dans le vol. 8, il présente un folio avec ses corrections : *Loca restituta in Novi Testamenti Syriaci contextu ope antiquissimi exemplaris manuscripti, cuius in praefatione mentionem fecimus.*

22. Le Fèvre de La Boderie 1584.

doit permettre aux juifs, dont la conversion le préoccupe, de lire le texte comme s'il s'agissait d'araméen judéen, très proche de leur Talmud. (Cette remarque indique en passant qu'il ne considérait pas le syriaque comme un dialecte clairement distinct de l'araméen.) La caractéristique la plus frappante de cette édition est la dédicace au roi intitulée « De quelques interprétations certaines des signes qui précéderont l'ultime venue du Fils de l'Homme ». Ce texte long et décousu nous permet aussi de situer directement cette édition dans le cadre de la tradition kabbalistique héritée de Postel.

Les trois éditions dont on vient de parler sont catholiques et l'œuvre d'un petit groupe d'érudits qui se connaissent. Leur travail a été stimulé par le contexte des relations entre Rome et les chrétiens orientaux parlant le syriaque ; il a bénéficié également du soutien des moines de langue syriaque, de leurs manuscrits et des copies qu'ils en ont réalisées. À l'exception de l'édition de Paris 1584, ils avaient à leur disposition des caractères typographiques syriaques. Tout cela définit bien l'étude du syriaque et les éditions du Nouveau Testament menées dans le monde catholique. La première édition protestante, celle de Tremellius en 1569, diffère sur bien des points[23].

Les éditions protestantes

Immanuel Tremellius, d'éducation entièrement juive, s'est converti à Rome et ensuite à la Réforme. Il n'a eu aucun contact avec des locuteurs syriaques natifs ni aucun accès à des caractères typographiques syriaques. Il n'avait en outre aucun intérêt pour la Kabbale chrétienne. Son unique ressource, en plus de son érudition considérable, était représentée par quinze manuscrits dans la bibliothèque de l'électeur palatin que le comte palatin Ottheinrich avait achetés à l'impécunieux Postel. Et parmi eux le manuscrit Vat. sir. 16 que Tremellius utilisa, en même temps que l'édition *princeps*, pour produire son *Novum Testamentum*[24].

Tremellius avait une connaissance approfondie de la grammaire de l'araméen tant biblique que judéen ancien. Utilisant l'édition *princeps* de 1555 et le Vat. sir. 16 comme représentants de différents stades dans le développement du dialecte syriaque, il se mit à élaborer une grammaire historique de l'araméen sur laquelle il fonda sa compréhension du syriaque. Sa *Grammatica Chaldaea et Syra* est parfois reliée avec son Nouveau

23. Sur ce qui suit, voir Wilkinson 2007c.

24. Tremellius 1569.

Testament ; les deux ouvrages parurent à Genève[25]. Tremellius n'avait que des caractères typographiques hébreux. Il se concentra sur une grammaire de l'araméen dans son ensemble, accompagnée de paradigmes vocalisés à la manière des grands grammairiens hébreux, mais il veilla à noter les différences morphologiques ou autres entre les formes anciennes et récentes de l'araméen, et à les illustrer par d'abondantes références aux Targums et au Nouveau Testament syriaque.

Bien qu'il ait été disposé à envisager la possibilité que l'Évangile de Matthieu et l'Épître aux Hébreux aient pu avoir un original araméen, Tremellius maintint avec raison que le texte qu'il éditait – *Syriaca nostra* – avait été réalisé sur le grec. Il maintint également qu'il s'agissait d'une traduction ancienne, de l'époque apostolique ou immédiatement postérieure.

L'attitude de Tremellius envers l'édition *princeps* était discutable. Il était d'avis qu'avec le ms. Vat. sir. 16 il possédait un texte plus ancien que les manuscrits auxquels Widmanstetter avait eu accès. Bien que l'édition *princeps* n'ait été vocalisée que partiellement et le Vat. sir. 16 pas du tout, Tremellius transcrivit le texte en lettres hébraïques et le vocalisa en s'inspirant de la reconstitution de l'histoire de l'araméen telle qu'il l'avait développée dans sa grammaire, et en faisant l'hypothèse que le texte syriaque appartenait à un stade ancien : l'antiquité de son manuscrit démontrait que son texte représentait une forme linguistiquement plus ancienne, qu'il cherchait précisément à reconstruire. En un mot, il vocalisa le texte en fonction du dialecte qu'il considérait comme correspondant à l'époque de sa mise par écrit – *et non selon les barbarismes du syriaque vernaculaire plus tardif.* Il travaillait donc avec un objectif très précis que plus tard Gabriel Sionita, locuteur syriaque natif, lui reprocha : il accusa Tremellius d'avoir par sa vocalisation « chaldéïsé » le texte syriaque, c'est-à-dire d'avoir corrigé la vocalisation d'un texte plus récent en partant d'un dialecte plus ancien. Mais c'est précisément ce que Tremellius essayait consciemment de faire : utiliser un plus ancien manuscrit pour reconstituer la plus ancienne forme possible d'un texte qu'il considérait comme datant au moins de l'époque immédiatement post-apostolique. Il est clair que Tremellius ne cherchait pas à produire un texte pour des chrétiens orientaux dans leur propre dialecte contemporain, chose qu'il voulait précisément éviter : qui voudrait d'un Démosthène en démotique ou d'un Cicéron en italien ?

La manière de procéder de Tremellius était parfaitement cohérente avec ses objectifs. Il vaut aussi la peine d'indiquer que pour choisir une forme

25. Tremellius 1568.

ancienne de la langue, il fallait que Tremellius fût capable d'identifier la forme plus récente. Sans toutefois être largement familiarisé avec lui, il connaissait le syriaque contemporain, mais cela ne l'intéressait pas. Contrairement à Widmanstetter, il ne cherchait nullement à produire un ouvrage pour des chrétiens orientaux. Alors que l'Église romaine promouvait les études syriaques avec l'intention de favoriser l'unité avec les chrétiens orientaux, Tremellius et les protestants étaient en général davantage intéressés par la philologie biblique. Tremellius n'avait aucun accès à des locuteurs natifs, mais même dans le cas contraire cela n'aurait que peu modifié son projet philologique initial, qui était de produire, en partant d'une histoire de l'araméen, une édition de la Peshitta du Nouveau Testament sous sa forme la plus ancienne, pouvant être utilisée en critique textuelle, puisque Tremellius faisait l'hypothèse qu'il s'agissait d'une traduction très ancienne.

Martin Trost (1588-1636) avait été un étudiant enthousiasmé par Fabricius à Wittenberg. Il enseigna au gymnasium de Köthen (un petit village au sud-est de Dessau) en 1628, puis en 1629 retourna à Wittenberg où, occupant la chaire de Fabricius, il devint professeur d'hébreu. Il contribua plus tard à la Bible polyglotte de Walton. Trost publia la première édition protestante du Nouveau Testament syriaque avec des caractères typographiques syriaques[26]. Jacobus Martini de l'université de Wittenberg en écrivit la préface. Comme indiqué par Trost dans le titre, l'ouvrage se fonde sur cinq éditions imprimées et, à l'instar de l'édition de Widmanstetter, il ne contient pas la *Pericope Adulterae* en Jn 7, 53 – 8, 11. Il s'agit essentiellement d'une collation d'éditions antérieures, une édition intelligente mais peu passionnante. La police est une serto réalisée par Richter, et elle est vocalisée[27]. L'utilisation d'une typographie syriaque fait mieux apparaître les différences d'avec la vocalisation hébraïque[28]. Bien qu'il ne s'agisse pas encore d'une édition complète du Nouveau Testament, l'ouvrage est une contribution notable aux études syriaques protestantes. L'auteur s'appuie sur une analyse qu'il a menée soigneusement et sur une prise en compte sérieuse du matériau existant, plutôt que sur des matériaux nouveaux ou sur un enseignant faisant autorité.

Le canon occidental du Nouveau Testament a été finalement complété (pour ainsi dire) par Lodewijk (ou Louis) de Dieu (1590-1642), fils d'un pasteur calviniste, qui avait étudié à Leiden sous Thomas Erpenius, Jacobus

26. Trost 1621.

27. Coakley 2006, p. 48-50.

28. Son édition séparée de la première Épître de Jean (Trost 1632) contient un manuel utilisant aussi la typographie serto de Richter.

Golius (avant qu'il ne devienne lui-même régent du Collège wallon de Leiden) et Edward Pococke. Lodewijk de Dieu publia une édition syriaque de l'Apocalypse en 1627[29]. Cette édition, avec celle qu'Edward Pococke avait réalisée des Petites Épîtres catholiques (2 P, 2-3 Jn et Jude), avait pour objectif de compléter le Nouveau Testament syriaque en y ajoutant les livres absents de la Peshitta ancienne[30]. Il publia pour la première fois la *Pericope Adulterae* en 1631[31].

La dernière Bible polyglotte du XVIe s. à contenir du syriaque n'a été le produit ni du travail d'un groupe d'érudits catholiques ni d'un projet protestant comme la Polyglotte de Londres. Elle est due au travail du seul Elias Hutter (c. 1553-1609), un protestant qui étudia les langues orientales à Iéna et fut nommé professeur d'hébreu à l'université de Leipzig (1577-1579). Plus tard il enseigna et publia à Nuremberg[32]. La meilleure manière de comprendre Hutter est de voir en lui un pédagogue visionnaire et un entrepreneur[33]. On ne devrait pas seulement lire la Bible dans les différentes langues, croyait-il, mais en comprenant les principes de leur construction, on apprendra rapidement à le faire ; apparaîtra alors une harmonie linguistique qui fait pressentir la sagesse divine. En 1597, lorsqu'il arrive à Nuremberg, Hutter projette de fonder une école de langues et cherche le soutien du conseil municipal pour publier des livres multilingues, un monumental dictionnaire multilingue, une édition du Nouveau Testament en douze langues, ainsi qu'un gigantesque Hexateuque en hébreu, araméen, grec, latin, allemand, slavon, français et italien. Il fit

29. Dieu 1627.

30. Voir Willems 1880, n°s 269 et 334 pour l'édition de L. de Dieu à partir d'un manuscrit légué par Scaliger, écrit de la main d'un certain Caspar de Malabar qui copia des manuscrits à Rome. Le livre de Pococke (Pococke 1630) avait été explicitement proposé comme un complément à celui de L. de Dieu (qui l'avait vraisemblablement découvert par la presse) et probablement publié grâce aux bons offices de G. Vossius qui visita l'Angleterre en 1629. La disposition des deux éditions est identique, mais il y a des différences dans les titres et surtout dans la typographie. Le livre de L. de Dieu utilise les vieux caractères typographiques de Plantin, tandis que Pococke en utilise de tout nouveaux. L'intention était de publier les deux ouvrages ensemble, et ils le furent. Une traduction latine du texte de Pococke avait été publiée auparavant à Mayence : Serarius 1612.

31. Voir Dieu 1631, p. 443-444. Le texte de la péricope est emprunté à un manuscrit prêté par James Ussher, archevêque d'Armagh ; il est actuellement au Trinity College de Dublin. Le même texte apparaît dans la Polyglotte de Walton.

32. Arens 1955, p. 61-63 ; Arens 1974 ; Sporhan-Krempel & Wohnhaas 1986 ; Reske 2007, p. 704-706. Pour de plus amples développements, voir Wilkinson 2016.

33. Arens 1974, p. 103, emploie l'expression « eine Art linguistisch-pädagogisches Sendungsbewusstsein ».

de considérables emprunts auprès du conseil municipal. Il s'attendit à des achats qui ne se matérialisèrent jamais ; il dut céder son stock de livres en 1604 et finalement quitter définitivement la ville en 1605.

Hutter est sans doute davantage renommé pour son édition de la Bible hébraïque parue à Hambourg en 1587[34]. Il n'était préoccupé ni par l'exactitude du texte ni par la beauté de la typographie, bien qu'il y parvînt dans les deux domaines. Sa préoccupation était plus pratique et scolaire : rendre la Bible hébraïque plus accessible aux étudiants. Pour ce faire, il utilisa deux types de caractères : des caractères pleins pour la racine (dont les trois lettres signifient la Sainte Trinité) et des caractères aux contours évidés pour les préfixes et suffixes, le tout donnant à la page un aspect esthétique plaisant et délicat. Le volume est relié en un épais folio et se distingue par les larges caractères typographiques utilisés pour l'hébreu. Hutter offrit ainsi un outil pédagogique majeur grâce auquel le lecteur, sur un simple coup d'œil, était capable de reconnaître les consonnes radicales de chaque mot hébreu du texte biblique. Mais derrière cette clarté typographique se cachait une approche extensive et plutôt mystique de l'harmonie entre toutes les langues.

La *Lettre ouverte* de 1602[35] expose les idées de Hutter concernant l'harmonie linguistique. Il ne s'agit pas seulement, comme l'ont fait d'autres, de faire dériver le grec, le latin et l'allemand (en réalité toutes les langues) de l'hébreu. Hutter utilise sa compréhension de la morphologie de l'hébreu (il isole les trois lettres radicales véritablement porteuses du sens et les lettres serviles qui le modifient) pour analyser les trois autres langues à flexion (comme nous dirions aujourd'hui). Il prouve l'existence d'une similitude organique entre la forme de leurs lettres (toutes utilisent un alphabet, bien sûr). Ensuite, il prend l'exemple des versions de Is 40, 8 : il dispose les quatre langues (hébreu, grec, latin et allemand) en colonnes parallèles et utilise une typographie différente pour distinguer les lettres radicales des lettres serviles (syllabes initiales ou finales, particules, etc.) de ces quatre langues. Il soutient ainsi non seulement que toutes les langues dérivent de l'hébreu, mais surtout que tout s'éclaire structurellement à la lumière de son analyse de l'hébreu au moyen des lettres radicales et serviles[36].

34. Hutter 1587.

35. Hutter 1602.

36. Arens 1955, p. 62.

Le syriaque apparaît dans le Nouveau Testament polyglotte de Hutter (1599-1600), un livre aujourd'hui très rare[37]. Il s'agit d'une élégante Bible polyglotte de douze langues. Les textes sont disposés sur six colonnes (de deux langues chacune) disposées en vis-à-vis sur deux pages, incluant l'hébreu imprimé avec les caractères typographiques uniques de Hutter (lettres pleines et évidées). Le syriaque est transcrit en lettres hébraïques. Hutter semble n'avoir que peu d'intérêt pour le syriaque qu'il considère comme un rejeton récent de l'hébreu. Il a présenté l'araméen dans sa polyglotte de l'Ancien Testament, et le syriaque comme un matériel identique dans son Nouveau Testament – donnant ainsi un accès facile à sa méthode d'analyse linguistique[38]. Il s'agit donc d'une illustration de ses principes linguistiques – déployant une structure dans laquelle l'Esprit saint a rattaché l'hébreu à la réalité. Apparemment Hutter n'éprouve aucun intérêt pour l'Église orientale, ni d'ailleurs pour les différences textuelles, ou pour les *minutiae* qui intéresseront plus tard les luthériens. Dans le but de faire se correspondre les textes bibliques qu'il aligne, Hutter n'hésite pas à opérer des ajouts et des suppressions, ce qui a de quoi nous alarmer. Il n'était intéressé que par l'analyse de leur structure propre. Son Nouveau Testament syriaque étant ainsi systématiquement altéré, il est sans valeur pour la critique textuelle.

Les maronites et la Polyglotte de Paris

La fondation à Rome du Collège maronite sous direction jésuite[39] a constitué un développement notable dans les relations entre Rome et les chrétiens orientaux ; il a stimulé à son tour les études orientales et en particulier syriaques. Deux jeunes maronites arrivèrent à Rome en 1579 et furent d'abord hébergés au Collegio dei Neofiti. En 1580 quatre autres maronites vinrent du Liban, et un troisième groupe de dix jeunes hommes arriva en 1583. Le Collège devint à l'époque le principal foyer des études syriaques en Europe, et leurs chercheurs modifièrent la compréhension du

37. Hutter 1599-1600. L'ouvrage complet a été précédé par une polyglotte de Matthieu (Hutter 1599a) et suivi par une autre de Marc (Hutter 1600).

38. Hutter 1599b (typographie variée) avec le texte slovaque de la version de Juri Dalmatin de 1584, le texte italien de A. Brucioli, ainsi que la version en bas-allemand de Luther parue à Wittenberg en 1599. (Il n'y a que huit livres : de la Genèse à Ruth.)

39. Pour l'histoire ancienne du Collège, voir Raphael 1950, p. 11-69 et Gemayel 1984. La diffusion du calendrier grégorien dans les Églises orientales a suscité à Rome une expertise dans le domaine de l'orientalisme ; ce fut un héritage durable, voir Wilkinson 2012 et Fani & Farina 2012 (introduction de Pier Giorgio Borbone).

syriaque en Occident[40]. Il maintint toutefois sa vocation essentiellement missionnaire et sous la pression de la Congregatio De Propaganda Fide se préoccupait des relations entre le Saint-Siège et les chrétiens orientaux avec lesquels l'Église romaine recherchait une unité doctrinale.

Dans les dernières décennies du seizième siècle, Rome émergeait en tant que centre européen des études orientales et des techniques d'impression. Cette expertise a été exportée à Paris et transparaît dans la Polyglotte de Paris. Et, vers le milieu du siècle suivant, ce leadership intellectuel franchit les Alpes non seulement jusqu'à Paris, mais aussi jusqu'à Oxford et Leiden.

Gabriel Sionita (Gibraʾil al-Sahyuni) (1577-1648) était un savant maronite qui travailla d'abord à Rome pour l'ambassadeur de France, François Savary de Brèves (1608-1614), à sa *Typographia Savariana*[41]. Il accompagna ensuite Savary à Paris en 1614 où il devint professeur d'arabe au Collège royal. Sionita fut chargé de produire les textes syriaques et arabes (avec une traduction latine) pour la Polyglotte de Paris de Le Jay. Sionita interrompit brutalement son travail au vol. 7 et refusa de fournir le matériel pour les sept volumes restants. Le différend semble avoir été financier. Après un procès devant le Conseil d'État et une incarcération à Vincennes, il reprit son travail. Cependant Le Jay était anxieux car avec un remplaçant les choses pouvaient aussi tourner mal. Il demanda un congé d'un an pour qu'un autre maronite, Abraham Ecchellensis, se joigne au projet. Il fut demandé à ce dernier de réviser le travail de Sionita après son incarcération ; après cinq mois de labeur Abraham déclara les textes et les traductions correctes.

La Polyglotte de Paris fut un projet de prestige semblable aux grandes Polyglottes catholiques d'Alcalà et d'Anvers[42]. Bien qu'elle ait été rapidement remplacée dans le monde académique par la Polyglotte de Londres, dont le texte et l'apparat étaient supérieurs, elle constitue néanmoins un exploit tant pour la philologie que pour l'impression. À cette occasion, le syriaque s'établit comme langue scripturaire méritant l'attention des érudits. Ce fut l'occasion d'amener des savants maronites à Paris. Abraham Ecchellensis, surtout, joua un rôle remarquable dans la République européenne des Lettres.

Le texte complet de la Bible syriaque – incluant l'Ancien Testament – parut pour la première fois dans la Polyglotte de Paris (dix volumes in-folio). Le texte du Nouveau Testament est celui de la Polyglotte d'Anvers, avec le texte syriaque de l'Apocalypse de L. de Dieu, ainsi que sa *Pericope*

40. Brock 1994, p. 97-98.

41. Gemayel 1984, vol. 1, p. 212-240. 322-334.

42. Miller 2001a ; Schenker 2008, p. 779-781, et plus anciennement Lelong 1713.

Adulterae, les quatre lettres (2 P, 2-3 Jn et Jude) provenant de l'édition de Pococke. Gabriel Sionita prit la responsabilité de l'édition du texte syriaque ; il en traduisit aussi la plupart en latin.

La Polyglotte rendait possible une comparaison précise des textes des différentes versions bibliques, ce qui devint finalement l'activité classique des biblistes. Ce qu'on pouvait tirer de la Polyglotte de Paris de ce point de vue est illustré en 1649 par une dissertation de Hottinger sur l'ouvrage[43]. Il examina le texte des versions pour leur possible valeur en critique textuelle. Il consacra une douzaine de pages à cinq leçons variantes du syriaque dont il estimait la valeur tant pour son ancienneté que pour son texte[44].

La Polyglotte de Londres

Avec la Polyglotte de Walton, la recherche en orientalisme, s'appuyant librement sur les études continentales qui ont précédé, atteint un sommet d'excellence philologique et typographique. L'impression de la Polyglotte de Londres[45] commença dix ans après celle de la Polyglotte de Paris. Elle fut principalement l'œuvre de Brian Walton (1600 ?-1661), assisté par quelques savants anglais. Le texte syriaque est celui de la Polyglotte de Paris, révisé pour l'Ancien Testament par Walton qui s'est appuyé sur certains manuscrits fournis par J. Ussher et E. Pococke (voir vol. 6). Pour le Nouveau Testament, Jn 7, 53 – 8, 11 est imprimé sur base du manuscrit de Ussher que L. de Dieu avait auparavant utilisé.

La Polyglotte de Londres est l'expression durable et définitive de l'orientalisme et de la philologie biblique du dix-septième siècle. Non seulement elle fournit un canon complet des Écritures – tenant notamment compte du syriaque –, mais elle a donné une définition scientifique aux langues concernées dans des études associées. Son *Introductio ad lectorem*[46] propose un guide de lecture des diverses écritures ; elle contient aussi une

43. Hottinger 1649.

44. Bien qu'il soit exclu ici de la recherche (puisqu'il ne s'agit pas d'une édition), nous pouvons cependant noter le travail sérieux de critique textuelle comparative entrepris par J. D. Michaelis sur la Peshitta du Nouveau Testament, voir Michaelis 1755. Wichelhaus 1850, p. 227-230, analyse sa contribution pour la *Einleitung in das Neue Testament*.

45. Walton 1655-1657. Voir Miller 2001b ; Schenker 2008, p. 781-784. La lecture de son introduction permet d'approcher au mieux cette Polyglotte. Pour les caractères typographiques, voir Coakley 2006, p. 72-73. 75-77.

46. Walton 1655, p. 39-55 pour le syriaque.

Praefatio sur les différentes langues. L'histoire et l'utilité du syriaque sont décrites à la lumière des études de l'époque.

Dans sa *Dissertatio*[47], Walton traite des langues orientales et de l'autorité du texte des Ecritures dans ces langues figurant dans les différentes Polyglottes. Les p. 55 et suiv. contiennent un exposé concis et magistral sur le syriaque, un exposé qui sera par la suite abondamment cité. Les longs *Prolegomena* à la Polyglotte traitent des langues, des écritures, des éditions, des versions, ainsi que de leçons variantes. Le chap. XIII. *De lingua syriaca et versionibus syriacis* (p. 87-92) peut être considéré comme un excellent exposé succinct sur les études syriaques de l'époque. Il marque l'arrivée du syriaque comme langue biblique éminente, nécessaire pour étudier le texte biblique.

Après la Polyglotte

Il vaut peut-être la peine de considérer brièvement les éditions produites après la Polyglotte de Londres. Leur intérêt réside principalement dans les différences qu'elles manifestent quant à la vocalisation et dans la discussion qu'elles ont engendrée[48]. Nous allons considérer les éditions de Gutbier et celle de Leusden et Schaaf.

Gilles Gutbier (1617-1667) voyagea beaucoup durant sa carrière académique et passa du temps à Leiden, Oxford et Paris. Il installa chez lui une presse à imprimer (une nécessité que d'autres avaient déjà éprouvée) et entreprit la production de caractères typographiques serto à ses frais[49]. Il imprima ainsi sa douzième édition du Nouveau Testament[50], son *Lexicon Syriacum*[51] et ses *Notae criticae*[52]. Les trois ouvrages sont souvent reliés ensemble dans les diverses éditions, parfois combinés différemment.

Le Nouveau Testament donne le texte de la Peshitta complété avec la *Pericope Adulterae*, les leçons de He 2, 9, ainsi que les quatre épîtres catholiques (2 P, 2-3 Jn, Jude) et l'Apocalypse. Les titres courants sont en latin ; il y a aussi une division en chapitres et versets. L'Évangile de Matthieu est accompagné d'une traduction latine au bas de la page ; l'auteur prétend,

47. WALTON 1658.

48. Sur la vocalisation dans ces éditions, voir WICHELHAUS 1850, p. 233-235.

49. COAKLEY 2006, p. 83-86. Les caractères ont probablement été réalisés à partir de ses dessins par Bartholomeus Voskens qui est appelé « Colonel sirisch » dans l'exemplaire de Hambourg.

50. GUTBIER 1664.

51. GUTBIER 1667a.

52. GUTBIER 1667b.

dès son titre, qu'en l'utilisant on pourra lire le reste du Nouveau Testament. Dans sa *Praefatio* aux *Notae criticae*, Gutbier fait remonter sa ponctuation à des manuscrits non-occidentaux que lui avait montrés son maître Constantin L'Empereur à Leiden. Il applique leur vocalisation ancienne à son édition de Trost et n'utilise que cela comme base de son édition.

Sa *Praefatio* traite du problème récurrent des différentes méthodes de vocalisation. Il espère manifestement que son travail sera utilisé par ceux qui préfèrent la vocalisation des deux nouvelles Polyglottes, celles de Paris et de Londres. Ses *Notae criticae* cherchent à montrer combien la vocalisation des Polyglottes de Paris et de Londres et de quelques autres éditeurs précédents diffère de l'ancienne manière de faire, en plaçant les différentes variantes identifiées par des *sigla,* les unes à côté des autres dans une liste suivant l'ordre des chapitres et des versets de l'Écriture[53].

Gutbier présente ici des indices concernant la vocalisation ancienne. Nous savons, dit-il, que le syriaque du temps de Jésus manifestait des différences dialectales – *syriacam linguam iam Christi aetate habere dialectos*. Référence est faite au parler de Pierre (Mt 27, 73 et Mc 14, 70, en particulier dans la version arabe plus longue). Dès lors, nous ne devrions pas être surpris de découvrir que dans des anciens manuscrits syriaques, les vocalisations de Jérusalem, des maronites, de Commagène et d'Antioche nous sont toutes parvenues en partie, mais sans affecter substantiellement le sens. Dans sa liste de notes, Gutbier suit l'autorité *(analogia)* des vocalisations de Paris et de Londres, mais seulement pour démontrer l'honneur dû aux vestiges de l'ancienne ponctuation. Il rappelle combien, après Rephalengius et Buxtorf (ce sont les deux qu'il cite), les diverses vocalisations des Targums ont été conformées à celles de Daniel et d'Esdras. Il avertit enfin que les anciens manuscrits ont souvent une vocalisation plutôt étrange et des habitudes scribales différentes. Dans de tels cas il utilise la Polyglotte de Walton.

Jan Leusden (1624-1699) fut un éminent théologien et orientaliste calviniste hollandais, et professeur d'hébreu dans sa ville natale d'Utrecht. Comme l'université d'Utrecht ne disposait pas de caractères typographiques syriaques pour son livre, il fit fondre à ses frais les matrices types à Amsterdam. Ceci n'est pas sans rappeler le cas de Gutbier entre autres.

Leusden pose la question des deux écoles concernant la prononciation de certaines lettres finales. Il note l'usage des *recentiores* de ne pas prononcer certaines finales de pronoms et de verbes, ainsi *malki* > *malk*, et *pekudw* ou *pekudi* > *pekud*, parce que ces finales ne sont jamais vocalisées dans les livres syriaques. Cependant de nombreux grammairiens (Buxtorf, Hottinger

53. C'est à son fils que nous devons GUTBIER 1667b.

et d'autres) prononcent ces syllabes. (Waser est souvent aussi d'accord, puisque dans sa grammaire *malki* est écrit avec une voyelle finale[54].) Leusden suit ces derniers pour les raisons suivantes : 1) les *antiqui Syri* prononçaient toujours ces lettres, car la translittération grecque *talitha qoumi* en Mc 3, 41 indique que le Christ prononçait la lettre finale. De même en Mt 27, 46, le mot syriaque du Christ est translitteré en grec *sabachthani*, de nouveau avec la finale prononcée ; 2) si ces syllabes finales ne sont pas prononcées, il en résulte une grande confusion, puisque certains mots ne sont plus distingués ; 3) ces finales étaient vocalisées et prononcées en chaldéen. Elles doivent l'être aussi en syriaque, en raison de la grande proximité entre les deux langues ; 4) si l'on rétorque que ces syllabes finales ne sont jamais vocalisées dans les livres syriaques, on répondra que beaucoup d'autres mots ou syllabes ne le sont pas non plus. D'où on peut conclure que c'est seulement le souci de concision qui rend compte de la pratique moderne : chacun sait aisément prononcer un /y/ ou un /a/ d'une finale *yudh* ou *waw*[55].

Les conséquences de ce désaccord peuvent être constatées dans la 13e édition (de 1708) du Nouveau Testament syriaque, œuvre de Leusden et Schaaf[56]. Jusqu'à Lc 18, 27 c'est la vocalisation des *chaldaizantes* qui est préférée[57]. Pour la suite (après la mort de Leusden), Schaaf a utilisé la vocalisation des Polyglottes de Paris et de Londres. Dans sa *Relatio historica*[58], qu'il projetait de placer à la fin de son Nouveau Testament, Schaaf prétend qu'il a publié l'édition du Nouveau Testament dans le plus pur dialecte d'Antioche, suivant l'exemple des locuteurs natifs Amira et Sionita. Il se plaint également de ne pas avoir reçu sa part d'honneur dans ce travail[59].

Nous pouvons conclure nos considérations sur les éditions de la Peshitta du Nouveau Testament. Notre survol ne nous a pas appris grand-chose sur le texte même de la Peshitta du Nouveau Testament. Il a toutefois, je l'espère, replacé les premières éditions dans leur contexte historique,

54. Ainsi p. 62. Voir Waser 1619. La question des accents et des lettres quiescentes en syriaque oriental et occidental est clairement abordée par Mingana 1905, p. 6-7. 8-33.

55. Cette question est aussi discutée chez de Dieu, Buxtorf et Gutbier.

56. Leusden & Schaaf 1708.

57. L'édition contient aussi une liste de 100 pages de toutes les leçons variantes des éditions antérieures, collationnées *magno sudore* par Schaaf.

58. Schaaf 1717.

59. Les remarques sont faites à l'occasion d'une discussion de la lettre de Mara Thoma, que Schaaf a éditée et traduite en latin avec l'intention de l'ajouter à son Nouveau Testament et à son *Lexicon*.

et mis en lumière les motivations et les convictions de leurs éditeurs, souvent bien éloignées des nôtres. Dans cette riche histoire des études syriaques, des objectifs missionnaires et ecclésiastiques côtoient des convictions plus mystiques ou kabbalistiques. Les savants ont collationné les manuscrits tant bien que mal (ou prétendûment). Tremellius et d'autres étaient préoccupés par la question de l'histoire des dialectes araméens, dont le syriaque. Nous avons constaté aussi l'intérêt des éditeurs plus récents pour la vocalisation : comment et jusqu'où fallait-il vocaliser les éditions ? Mais ce qui est le plus clairement apparu, c'est la variété des contextes ecclésiastiques et confessionnels dans lesquels les premières études syriaques ont été menées, ainsi que les traces que les éditeurs ont laissées de leurs convictions parfois mystiques ou kabbalistiques dans leurs éditions imprimées.

Bibliographie

Aland & Aland 1995 : Kurt Aland & Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism. Second Revised Edition*, Grand Rapids.

Aland & Juckel 1986 : Barbara Aland & Andreas Juckel, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 1, Die Grossen Katholischen Briefe*, Berlin.

Aland & Juckel 1995 : Barbara Aland & Andreas Juckel, *Das Neue Testament in Syrischer Überlieferung. 2, Die Paulischen Briefe*, 2 vol., Berlin.

Ambrogio 1539 : Theseo Ambrosio [Ambroise de Pavie], *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam et decem alias linguas...*, Pavia.

Arens 1955 : Hans Arens, *Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg/i. Br. – München.

Arens 1974 : Hans Arens, « Hutter, Elia », *Neue Deutsche Biographie* 10, p. 103-104.

Brock 1994 : Sebastian Brock, « The Development of Syriac Studies », dans K. J. Cathart (éd.), *The Edward Hinck Bicentenary Lectures*, Dublin, p. 94-113.

Brock 2006 : Sebastian Brock, *The Bible In The Syriac Tradition. Second Revised Edition*, Piscataway NJ (Gorgias Handbooks 7).

Coakley 2006 : John F. Coakley, *The Typography of Syriac: A Historical Catalogue of Printing Types 1537-1958*, New Castle – London.

Copenhaver & Stein Kokin 2014 : Brian Copenhaver & Daniel Stein Kokin, « Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters: Christian Kabbalah in Papal Rome », *Renaissance Quarterly* 67, p. 1-42.

Dieu 1627 : Lodewijk de Dieu, *Apocalypsis sancti Johannis, ex manuscripto exemplari e Bibliotheca Clariss. Viri Iosephi Scaligeri deprompto, edita Charactere Syro et Ebraeo, cum versione Latina, et notis*, Lugduni Batavorum [Leiden].

Dieu 1631 : Lodewijk de Dieu, *Animadversiones sive Commentarius in quatuor Evangelia...*, Lugduni Batavorum [Leiden].

Fani & Farina 2012 : Sara Fani & Margherita Farina, *Le Vie delle Lettere: la tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, Firenze.

Gemayel 1984 : Nasser Gemayel, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe : du Collège maronite de Rome (1584) au Collège de ʿAya Warka (1789)*, 2 vol., Beyrouth.

GRIBOMONT 1970 : Jean GRIBOMONT, « Gilles de Viterbe, le moine Élie, et l'influence de la litérature maronite sur la Rome érudite de 1515 », *Oriens Christianus* 54, p. 125-129.

GUTBIER 1664 : Aegidius (Gilles) GUTBIER, *Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriace, cum punctis vocalibus & versione latina Matthaei ita adornata, ut unico hoc Evangelista intellecto, reliqui totius operis libri sine interprete intellegi possint…*, Hamburgi.

GUTBIER 1667a : Aegidius (Gilles) GUTBIER, *Lexicon Syriacum continens omnes N.T. Syriaci dictiones et particulas ; cum spicilegio vocum quarundam peregrinarum & in quibusdam tantum N.T. codicibus occurrentium ; et appendice, quae exhibet diversas punctationes, a praecipuis hujus linguae doctoribus in Europa circa Novum T. Syr. hactenus usurpatas, adjecto indice latino…*, Hamburgi.

GUTBIER 1667b: Gilles GUTBIER, *Aegidii Gutbirii Notae criticae in Novum Testamentum Syriacum ; quibus praecipua variae punctationis exempla aliaeque variantes lectiones, quae observationem merentur, inter se conferuntur: ex optimis quibusque exemplaribus olim collectae, & in gratiam studiosae juventutis editae ; nunc vero revisae & emendatae a Johanne Michaele Gutbirio*, Numburgi [Nürnberg].

GWYNN 1893 : John GWYNN, *Two Memoirs on the Syriac Versions of the New Testament. Supplementary to the Peshitto*, Whitefish Mass. (Reprint Kessinger Publications 2010).

GWYNN 1897 : John GWYNN, *The Apocalypse of St John in a Syriac Version hitherto Unknown, Edited (from a Ms. in the Library of the Earl of Crawford and Balcarres), with Critical Notes on the Syriac Text, and an Annotaed Reconstruction of the Underlying Greek Text*, Dublin.

GWYNN 1909 : John GWYNN, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, London.

HOTTINGER 1649 : Johannes Henricus HOTTINGER, *Dissertatio historico-theologica De Heptaplis Parisiensis Ex pentateucho ita instituta, ut ad eam, quidquid deinceps lector, in opere regio, observaverit, commode referri possit*, Zurich.

HUTTER 1587 : Elias HUTTER, *Biblia ebraea eleganti et majuscula characterum forma, qua ad facilem sanctae linguae & scripturae intelligentiam primo statim intuitu literae radicales & serviles, deficientes & quiescentes, etc. situ & colore discernuntur*, Hamburg.

HUTTER 1599-1600 : Elias HUTTER, *Novum Testamentum D[omi]ni N[ost]ri Jesu Christi : Syriacè, Ebraicè, Græcè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè*, 2 vol., Noribergae [Nürnberg].

HUTTER 1599a : Elias HUTTER, *Sanctus Matthaeus, Syriace, Ebraice, Graece, Latine, etc.*, Noribergae [Nürnberg].

HUTTER 1599b : Elias HUTTER, *Biblia Sacra Ebraice, Chaldaice, Graece, Latine, Germanice, Gallice*, Noribergae [Nürnberg].

HUTTER 1600 : Elias HUTTER, *Sanctus Marcus, Syriace, etc.*, Noribergae [Nürnberg].

HUTTER 1602 : Elias HUTTER, *Offentlich Außschreiben an allgemeine Christliche Obrigkeit derselben Lande, Städte, Kirchen, Schulen, Lehrer, Zuhörer und alle fromme Eltern und Kinder…*, Nürnberg.

KIRAZ 1993 : Gorges KIRAZ *Concordance to the Syriac New Testament*, Piscataway.

LE FÈVRE DE LA BODERIE 1584 : Guy LE FÈVRE DE LA BODERIE, *Novum Iesu Christi D. N. Testamentum…*, Paris.

LEE 1816 : Samuel LEE, *Novum Testamentum Syriace…*, London.

LELONG 1713 : Jacques LELONG, *Discours historique sur les principales éditions des bibles polyglottes*, Paris.

LEUSDEN & SCHAAF 1708 : Johann LEUSDEN & Karl SCHAAF, *Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum Syriacum, cum versione Latina*, Lugduni Batavorum [Leiden].

MCDOWELL 1975 : Robert Brendan MCDOWELL, *The Church of Ireland: 1869-1969*, London – Boston (Studies in Irish History, 2nd Series 10).

MICHAELIS 1755 : Johann David MICHAELIS, *Curae in versionem Syriacam Actuum Apostolicorum cum consectariis criticis de indole, cognationibus et usu versionis Syriacae tabularum Novi Foederis*, Goettingae [Göttingen].

MILLER 2001a : Peter N. MILLER, « Making the Paris Polyglot Bible: Humanism and Orientalism in the Early Seventeenth Century », dans H. Jaumann (éd.), *Die europäische Gelehrtenrepublik in Zeitalter des Konfessionalismus*, Wiesbaden, p. 59-85.

MILLER 2001b : Peter N. MILLER, « The "Antiquarianization" of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-57) », *Journal of the History of Ideas* 62/3 p. 463-482.

MINGANA 1905 : Alphonse MINGANA, *Clef de la langue araméenne ou grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques occidental et oriental*, Mossul – Paris.

NESTLE 1904 : Eberhard NESTLE, « Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 58, p. 601-616.

PAZZINI 2007 : Massimo PAZZINI, « Syriac New Testament: Text and Method », dans J. P. Monferrer-Sala (éd.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, Piscataway (Gorgias Eastern Christian Studies 1), p. 345-358.

POCOCKE 1630 : Edward POCOCKE, *Epistolae quatuor, Petri secunda, Johannis secunda & tertia, & Judae, fratris Jacobi, una : Ex celeberrimae Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis ms. exemplari nunc primum depromptae, et charactere hebraeo, versione latina, notis quibusdam insignatae*, Lugduni Batavorum [Leiden].

POSTEL 1538 : Guillaume POSTEL, *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio ac legendi modus...*, Parisiis.

PUSEY & GWILLIAM 1901 : Philip Edward PUSEY & George Henry GWILLIAM, *Tetraevangelium sanctum juxta simplicem syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum...*, Oxonii.

PUSEY & GWILLIAM 2003 : Philip Edward PUSEY & George Henry GWILLIAM, *Tetraevangelium Sanctum: The Fourfold Holy Gospel in the Peshitta Syriac Version as Revised in Accordance with the Readings of Ancient Manuscripts and Early Editions*, Piscataway [réimpr. de l'édition de 1901].

RAPHAEL 1950 : Pierre RAPHAEL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Beyrouth.

RESKE 2007 : Christoph RESKE, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden (une seconde édition augmentée a paru en 2015).

SCHAAF 1717 : Karl SCHAAF, *Relatio historica ad epistolam Syriacam a Mahathome etc.*, Lugduni Batavorum [Leiden].

SCHENKER 2008 : Adrian SCHENKER, « The Polyglot Bibles of Antwerp, Paris and London (1568-1658) », dans M. Saebø (éd.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation. 2, From the Renaissance to the Englightenment*, Göttingen, p. 774-784.

SERARIUS 1612 : Nicolaus SERARIUS, *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistolas canonicas*, Monguntiae [Mayence].

SPORHAN-KREMPEL & WOHNHAAS 1986 : Lore SPORHAN-KREMPEL & Theodor WOHNHAAS, « Elias Hutter in Nürnberg und seine Biblia in etlichen Sprachen », *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 27, p. 157-162.

STEPHENS 2004 : Walter STEPHENS, « When Pope Noah Ruled the Etruscans: Annius of Viterbo and his forged "Antiquities" », dans *Studia Humanitatis: Essays in Honor of Salvatore Camporeale*, Baltimore (Special Supplement to MLN 119), p. 201-223.

TREMELLIUS 1568 : Immanuel TREMELLIUS, *Grammatica Chaldaea et Syra*, Genève.

TREMELLIUS 1569 : Immanuel TREMELLIUS, *Testamentum Novum ; est autem interpretatio Syriaca Novi Testamenti, Hebraeis typis descripta ; plerisque etiam locis emendata ; eadem Latino sermone reddita...*, Genève.

TROST 1621 : Martin TROST, *Dīyatīqī ḥedattā: Novum Domini nostri Jesu Christi Testamentum Syriace cum versione Latina, ex diversis editionibus diligentissime recensitum ; accesserunt in fine notationes variantis lectionis, ex quinque impressis editionibus diligenter collectae*, Köthen (d'autres éditions parurent en 1622 et 1627).

TROST 1632 : Martin TROST, *Epistola B. Joannis Apostoli Syriaco-Latina*, Köthen.

WALTON 1655 : Brian WALTON, *Introductio ad lectorem linguarum orientalium, etc.*, London.

WALTON 1655-1657 : Brian WALTON, *Biblia Sacra polyglotta, complectantia textus originales, Hebraicum, cum Pentateucho Samaritano, Chaldaicum, Graecum ; versionesque antiquarum, Samaritanae, Graecae LXXII Interp., Chaldaicae, Syriacae, Arabicae, Aethiopicae, Persicae, Vulg. Lat., quicquid comperari poterat, cum textuum, et versionum Orientalium translationibus Latinis... cum apparatu, appendicibus, tabulis variis lectionibus, annotationibus, indicibus...*, 6 vol., London.

WALTON 1658 : Brian WALTON, *Dissertatio in qua de linguis orientalibus Hebraica, Chaldaica Samaritana, Syriaca, Arabica, Persica, Aethiopica, Armena, Copta... breviter disseritur*, Deventer.

WASER 1619 : Caspar WASER, *Grammatica syra duobus libris methodice explicata*, Leidae [Leiden].

WICHELHAUS 1850 : Ioannes WICHELHAUS, *De Novi Testamenti versione syriaca antiqua quam Peschitho vocant libri quattuor*, Halis [Halle].

WILKINSON 2007a : Robert J. WILKINSON, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformatio: The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden.

WILKINSON 2007b : Robert J. WILKINSON, *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible*, Leiden.

WILKINSON 2007c : Robert J. WILKINSON, « Immanuel Tremellius' 1569 Edition of the Syriac New Testament », *Journal of Ecclesiastical History* 54, p. 9-25.

WILKINSON 2012 : Robert J. WILKINSON, « Syriac Studies in Rome in the Second Half of the Sixteenth Century », *Journal for Late Antique Religion and Culture* 6, p. 55-74.

WILKINSON 2016 : Robert J. WILKINSON, « Constructing Syriac in Latin: Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half (c. 1550-c. 1700): An Account of Grammatical and Extra-Linguistic Determinants », *Babelao: Electronic Journal for Ancient and Oriental Studies* 5, p. 169-283.

WILLEMS 1880 : Alphonse WILLEMS, *Les Elzevier : histoire et annales typographiques*, Bruxelles.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London.

Répertoire des manuscrits syriaques du Nouveau Testament

David G. K. Taylor
The Oriental Institute, Université d'Oxford

Ce répertoire représente la première tentative, ces dernières années, de publier un inventaire de tous les manuscrits anciens des versions syriaques du Nouveau Testament[1]. Il est aussi détaillé que possible pour le moment, mais il ne prétend pas être une liste complète. Pour la Peshitta, par exemple, la liste se termine avec des manuscrits du XIIIe siècle, et pour toutes les versions syriaques du Nouveau Testament les lectionnaires sont exclus. Tous les principaux catalogues de manuscrits syriaques ont été consultés[2], mais le catalogage des manuscrits est souvent inadéquat, ce qui est particulièrement le cas pour de nombreuses collections au Moyen-Orient et aux États-Unis. Le répertoire n'est donc pas exhaustif, mais on espère qu'il sera utile.

Les manuscrits de chaque version sont classés par date et par contenu, ce qui, je pense, rend la liste plus intéressante pour toute une série de lecteurs que le regroupement traditionnel par collections de manuscrits. Il est nécessaire de dire quelques mots sur la datation des manuscrits. Dans certains cas heureux, un manuscrit contient un colophon qui fournit une date. Dans la majorité des cas, il n'y a pas de colophon, et le catalogueur attribue une date au manuscrit en tenant compte de la paléographie et de la codicologie. De telles dates sont notoirement peu fiables, et certains catalogueurs ont une tendance marquée à dater les manuscrits beaucoup trop tôt. Dans certains cas, des études ultérieures ont corrigé ces dates, et

1. Pour quelques inventaires antérieurs voir Gregory 1902, 1909 ; Clemons 1968 ; Thomas 1979 ; Juckel 2012.
2. Les catalogues des collections bien connues ne sont pas cités dans les notes et la bibliographie, puisque des références peuvent être trouvées dans Desreumaux 1991, ou en ligne dans la bibliographie du christianisme syriaque de Sergey Minov : www.csc.org.il.

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 291-313.

quand j'en ai eu connaissance, et suis convaincu, je les ai utilisées. Dans la majorité des cas, j'ai simplement utilisé les dates rapportées par les catalogues, sans examen du manuscrit. *Caveat lector !*

Les Évangiles de la Peshitta ont été édités par Pusey et Gwilliam[3], ainsi leurs *sigla* sont indiqués ci-dessous par les lettres PG. L'Institut de Münster (et surtout l'infatigable Andreas Juckel)[4] a édité les textes des trois grandes épîtres catholiques et les quatorze épîtres attribuées à Paul dans leurs versions peshitta et harqléenne, et leurs sigles sont donc aussi donnés (P1, P2, etc., et H1, H2, etc.).

Vieille syriaque, Évangiles

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
IVe s.	Sinaï syr. 30	S ; « ms. Sinaïtique » ; palimpseste ; frag. (142/166 f.) ; Mt, Mc, Lc, Jn[(a)]
Ve s.	BL Add. 14 451 + Berlin syr. 8 (f. 1, 128-129) + Deir al-Surian syr. frag. 9 (1 f.)	C ; « ms. de Cureton » ; frag. (86,5/180 f.) ; Mt, Mc, Jn, Lc[(b)]
VIe s.	Sinaï syr. NF 37 (6 f.), + Sinaï syr. NF 39 (17.5 f.)	F ; « ms. fragmentaire » ; frag. (23,5 f.) ; palimpseste ; Mt, Mc, Lc, Jn[(c)]
(a) Voir Bensly *et al.* 1894 ; Lewis 1896 ; Lewis 1910 ; Hjelt 1930 ; nouvelle édition Taylor *à paraître* b. (b) Voir Cureton 1858 ; Burkitt 1904. (c) Brock 2016 ; Taylor *à paraître* a.		

Peshitta (jusqu'au XIIIe s.)

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
Ve s.	BL Add. 14 459 (f. 1-66)	PG 15 ; que Mt, Mc
Ve s.	BnF syr. 296, f. 1-38	frag. ; Lc[(a)]
Ve s.	Sinaï syr. 2A	frag. ; Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
Ve s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 12	frag. (6 f.) ; Mt
Ve s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 19	frag. (1 f.) ; Lc
Ve s.	Sinaï arab. 514	palimpseste ; Mt, Mc, Lc, Jn[(c)]
V^e^/VIe s.	BL Add. 14 453	PG 14 ; Mt, Mc, Lc, Jn
V^e^/VIe s.	BL Add. 14 470	PG 17 ; P4 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; 14 épîtres ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
(a) Voir Desreumaux 2016 ; Vööbus 1987, p. 69-72. (b) Voir Vööbus 1987, p. 73-80. (c) Gibson 1901-1902 ; Brock 1992 (*contra* Atiya 1967).		

3. Pusey & Gwilliam 1901.
4. Voir les introductions de Aland & Juckel 1986, et Aland & Juckel 1991.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
Ve/VIe s.	BL Add. 17 117	PG 18 ; que Mt, Mc
Ve/VIe s.	Deir al-Surian syr. 11A	frag. (68 f.) ; Mc, Lc
Ve/VIe s.	Deir al-Surian syr. 11C	frag. ; Lc, Jn
Ve/VIe s.	Berlin syr. 7, Cod. Phillipps 1388	PG 41 ; canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[a]
Ve/VIe s. ?	Pierpont Morgan M. 783	[Mt], Mc, Lc, Jn[b]
Ve/VIe s.	Harvard syr. 62	frag. (11 f.) ; Mc, Lc
Ve/VIe s.	BL Add. 14 476	P10 ; 14 épîtres
Ve/VIe s.	BL Add. 14 480	P11 ; 14 épîtres
Ve/VIe s.	Sinaï syr. 3 + Ms. Schøyen 2530 (6 f.) + Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 30 (1 f.)	[P18] ; 14 épîtres[c]
Ve/VIe s.	Sinaï syr. 5 (f. 1-103) + Hiersemann cat. 500, ms 36 + Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 31 + BL Or. 8607/I (f. 1-11)	P2 ; 14 épîtres
Ve/VIe s.	St Petersburg syr. 15	14 épîtres
510	Deir al-Surian syr. 10	Mt, Mc, Lc, Jn ; d'Édesse.
529-538	BL Add. 14 459 (f. 67-169)	PG 4 ; Lc, Jn
534	BL Add. 14 479	P12 ; 14 épîtres
548	Vat. sir. 12	PG 40 ; Mt, Mc, Lc, Jn
av. 583	BL Add. 14 464	PG 5 ; que Mc
586	Bib. Medicea Laur. Plut. I.56	PG 26 ; Év. de Rabbula[d] ; canons ; Mt, Mc, Lc, Jn
599/600	BL Add. 14 460	PG 7 ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	BL Add. 14 455 + BL Or. 1272 (f. 1)	PG 1 ; frag. ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	BL Add. 17 116	PG 2 ; que Mt, Mc
VIe s.	BL Add. 14 669 (f. 34-36)	PG 3(i) ; frag. ; Mc, Lc
VIe s.	BL Add. 12 137 (f. 187-207)	PG 3(ii) ; frag. ; Jn
VIe s.	BL Add. 17 115 (f. 1-86)	PG 10 ; que Mt, Jn
VIe s.	Manchester, Rylands syr. 1	PG 11 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	BL Add. 14 462	PG 19 ; que Mt, Mc
VIe s.	BL Add. 14 461 (f. 1-107)	PG 24 ; que Mt, Mc
VIe s.	BL Add. 14 463	PG 25 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	BL Add. 12 140	PG 31 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	Oxford, Bod. syr. 21 (Dawkins 3)	PG 36 ; Mt, Mc, Lc, Jn[e]

[a] Juckel 20a03 ; Allgeier 1932.
[b] Casey 1951.
[c] Juckel 2003b.
[d] Voir Bernabò 2008.
[e] Jones 1805.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
VIe s.	Wolfenbüttel, 3.1.300 Aug. fol.	PG 39 ; Mt, Mc, Lc, Jn[(a)]
VIe s.	BnF syr. 33	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn ; (additions du XIIe s.)
VIe s.	Sinaï syr. NF 12	Mt, Mc, Lc, Jn
VIe s.	Diyarbakır, Mar Jacques de Saroug	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
VIe s.	Diyarbakır, Basaranlar 1	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[(c)]
VIe s. ?	Pierpont Morgan M. 784	Mt, Mc, Lc, Jn[(d)]
VIe s.	BL Add. 17 123 (f. 4-5)	frag. (2 f.) ; [Évangiles] ; canons
VIe s. ?	Damas, Bib. nat. arabe 528	frag. (21 demi-f.) ; canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[(e)]
VIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 18	frag. (10 f.) ; Mt, Mc
VIe s.	Berlin syr. 8 (Ms. or. quart. 528), (f. 18-41)	frag. ; Mt[(f)]
VIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 15	frag. (4 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. X10N	frag. en reliure (1 f.) ; Mt[(g)]
VIe s.	BL Add. 12 141 (f. 95-144, 146-148)	frag. ; Lc
VIe s.	Mingana syr. 632	frag. (1 f.) ; Lc
VIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 20	frag. (4 f.) ; « lectionnaire » ? ; Lc
VIe s.	Deir al-Surian syr. 11G	frag. ; Jn ; colophon, « que Mt, Jn »
VIe s.	BnF syr. 296 (f. 45-66)	frag. ; Jn
VIe s.	BL Add. 12 137 (f. 178-179, 186)	frag. ; Jn
VIe s.	BL Add. 14 669 (f. 37)	frag. (1 f.) ; Jn
VIe s.	Sinaï syr. NF 23	palimpseste ; frag. (14 f.) ; Jn[(f)]
VIe s.	BL Add. 17 121	P1 ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
VIe s.	BL Add. 14 473 (f. 1-139)	P6 ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
VIe s.	BL Add. 17 120	P7 ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
VIe s.	BL Add. 14 475 (f. 9-179)	P13 ; 14 épîtres
VIe s.	BL Add. 17 122	P14 ; 14 épîtres
VIe s.	Munich, Bayerischen Staatsbib. cod. syr. 8	P16 ; frag. ; syr.-orient. ; Actes ; Jc, [1 P, 1 Jn] ; 14 épîtres
VIe s.	Sinaï syr. NF Sp. 20	frag. (1 f.) ; Rm
VIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 14	frag. (1 f. + 2 frag.) ; Rm

(a) Strothmann 1971.
(b) Voir Leroy 1957, p. 119-124 ; Vööbus 1987, p. 35-38 ; HMML DIYR 00339.
(c) Voir Vööbus 1987, p. 38-41.
(d) Casey 1951.
(e) Voir Leroy 1957, p. 129-131 ; Delaporte 1908, p. 41.
(f) Voir Vööbus 1987, p. 81-84.
(g) Voir Brock 2011, p. 47.
(h) Voir Brock 2011, p. 47.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
VIe/VIIe s.	BL Add. 17 114	PG 8 ; syr.-orient. ; frag.; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 17 119	PG 9 ; que Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 454	PG 13 ; que Mt, Mc, Lc
VIe/VIIe s.	BL Add. 12 137 (f. 2-177)	PG 20 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 449	PG 21 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 458	PG 22 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 17 113	PG 23 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 457	PG 27 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 452 (f. 23-152)	PG 28 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 12 141 (f. 1-87)	PG 34 ; que Mt, Jn
VIe/VIIe s.	Chicago, Goodspeed 716 (syr. 26)	frag. (35 f.) ; NT ; Lc ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; Rm
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 669 (f. 29-33)	frag. (5 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF 80	frag. (1 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF 82	frag. (2 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF 88	frag. (1 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF Sp. 17	frag. (1 f.) ; Mt
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF 70	frag. (1 f.) ; Lc
VIe/VIIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 39	frag. ; Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 472	P8 ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
VIe/VIIe s.	BL Add. 18 812	P9 ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn
VIe/VIIe s.	Sinaï syr. NF 68	frag. (1 f.) ; Actes
VIe/VIIe s.	St Petersburg syr. 16	frag. (1 f.) ; Actes
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 477	P15 ; 14 épîtres
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 481	P17 ; 14 épîtres
VIe/VIIe s.	BL Add. 14 669 (f. 57-59)	frag. (3 f.) ; [14 épîtres], 2 Co, 1 Tm, He
VIe/VIIe s.?	BL Or. 8607 (f. 1-11)	frag. (11 f.) ; palimpseste; Rm
VIe/VIIe s.	Brookline, Zion Research Library B3	frag. (5 f.) ; Rm[(a)]
VIe/IXe s.	Zakho, Chald. 61	frag. (1 f.) ; palimpseste; 1 Tm[(b)]
615	BL Add. 14 471	PG 32 ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn
622	BL Add. 14 478	14 épîtres
682	BL Add. 14 666 (f. 56)	frag. (1 f.) ; syr.-orient. ; He
VIIe s.	BL Add. 14 450 + Deir al-Surian syr. frag. 100	PG 29 ; canons ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIIe s.	BnF syr. 34	Mt, Mc, Lc, Jn
VIIe s. ?	Vat. sir. 273h	Mt, Mc, Lc, Jn
VIIe s.	St Petersburg syr. 7	Mt, Mc, Lc, Jn

[(a)] Voir Clemons 1966, p. 230.
[(b)] Voir HMML ACZ 00061.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
VIIe s.	BL Add. 14 669 (f. 27-28) + Deir al-Surian syr. frag. 113	frag. (2 f.) ; Mt
VIIe s.	Vat. sir. 525	frag. (82 f.) ; Lc, Jn[(a)]
VIIe s.	Sinaï syr. 12	frag. (88 f., + 47 f. ultérieures) ; Lc
VIIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 22	frag. (2 f.) ; Actes
VIIe s.	Sinaï syr. NF 90	frag. (1 f.) ; Actes
VIIe s.	BL Add. 14 468 (f. 1-20)	frag. (20 f.) ; 14 épîtres (Rm, 1 Co, 2 Co)
VIIe s.	Sinaï syr. NF Sp. 21	6 frag. ; 14 épîtres (Rm, Ph, He)
VIIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 22	frag. (1 f.) ; Rm
VIIe/VIIIe s.	Bib. Medicea Laur. Plut. I.58	PG 38 ; canons ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIIe/VIIIe s.	BnF syr. 341	AT (= 8a1)[(b)] et NT (= frag. [7 f.], f. 246, 246bis-251) ; [Mt], Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIe/VIIIe s.	BnF syr. 361[(c)]	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIe/VIIIe s.	Damas, Syr. Orth. Patr. 12/1	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIe/VIIIe s.	Harvard syr. 63	frag. (5 f.) ; Mt, Jn
VIIe/VIIIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 16	frag. (6 f.) ; Mt
VIIe/VIIIe s.	BL Add. 14 666 (f. 51-55)	frag. (5 f.) ; 2 Co
VIIe/Xe s.	Princeton Theol. Sem., cab. A	NT (*ca* 200 f.)[(d)]
700	BL Add. 14 448	PG 33 ; P5 ; syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
736	Vat. sir. 13	Mt, Mc, Lc, Jn
750	Pierpont Morgan syr. 236	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(e)]
768	BL Add. 7157	PG 16 ; P20 ; syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe s.	BL Add. 14 451 + BL Add. 14 452 (f. 1-22)	PG 30 ; Mt, Mc, Lc ; (Mt 9, 7 – 23, 28 = BL Add. 14 452, f. 1-22)
VIIIe s.	BL Add. 14 456	PG 35 ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIIIe s.	Berlin syr. 8 (Ms. or. quart. 528), (f. 2-11, 56-127)	frag. ; Mt, Mc, Lc, Jn
VIIIe s. ?	BnF syr. 378 (IV)	frag. (8 f.) ; Mt
VIIIe s.	BL Add. 12 137 (f. 212-213) + BL Add. 12 141 (f. 88, 94)	frag. ; Lc, Jn
VIIIe s.	Deir al-Surian syr. 11B	frag. ; Lc
VIIIe s.	Deir al-Surian syr. 11F	frag. ; Jn

(a) Voir Vööbus 1987, p. 100-101.
(b) Omont 1909 ; Sörries 1991 ; Jenner 1993 ; Peshiṭta Institute Leiden 1961.
(c) Il y a des ajouts du XIIe/XIIIe s. Voir Vööbus 1987, p. 103-104.
(d) Clemons 1966, #317.
(e) Casey 1951.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
VIIIe s.?	Sinaï syr. X7N (f. 1-4)	frag. (4 f.) ; Jn
VIIIe s.?	Sinaï syr. X7N (f. 5-11)	frag. (7 f.) ; Jn
VIIIe s.	Berlin syr. 11 (Sachau 18)	frag. (29 f.) ; Actes ; Jc, 1 P
VIIIe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 21	frag. (1 f.) ; Actes
VIIIe s.	BL Or. 8608 (f. 14-16)	frag. (3 f.) ; Actes
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. 54	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. 17	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	Mingana syr. 103	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	Berlin syr. 3 (Sachau 3)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	BnF syr. 361 (*olim* Séert 9)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.?	Pierpont Morgan syr. 235	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(a)]
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. 11	Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
VIIIe/IXe s.	BL Add. 17 118	Mt, Mc, Lc, Jn
VIIIe/IXe s.	BL Or. 2287	frag. (79 f.) ; NT ; Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	BL Or. 2288 + BL Or. 2289	NT (91 + 107 f.)
VIIIe/IXe s.	BL Or. 1272 (f. 9)	frag. ; Mt
VIIIe/IXe s.	Deir al-Surian syr. frag. 155	frag. ; Jn
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. 15 + Mingana syr. 634 (2 f.)	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	Berlin syr. 1 (Sachau 201, f.163-220)	Actes ; 14 épîtres
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. Sp. 19	8 frag. ; Actes
VIIIe/IXe s.	Sinaï syr. Sp. 22	frag. (1 f. + 2 frag.) ; 14 épîtres (1 Co, 2 Th, He)
894	BnF syr. 342	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
IXe s.	BnF syr. 343	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(c)]
IXe s.	BnF syr. 360 (*olim* Séert 8)	syr.-orient. ; NT ; [Mt, Mc], Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
IXe s.	Berlin syr. 4 (Sachau 6)	frag. (54 f.) ; syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, [1 P, 1 Jn] ; 14 épîtres
IXe s.	BL Add. 14 669 (f. 38-56) + Deir al-Surian syr. 11E + Deir al-Surian syr. frag. 10	PG 6 ; frag. ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn
IXe s.	Berlin syr. 8 (Ms. or. quart. 528), (f. 12-17, 42-55)	frag. ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc
IXe s.	Mingana syr. 636	frag. (1 f.) ; Mt ; (du Sinaï)
IXe s.	BL Add. 14 668 (f. 30-31)	frag. (2 f.) ; syr.-orient. ; Jn

(a) Casey 1951.
(b) Voir Vööbus 1987, p. 93-94.
(c) Voir Vööbus 1987, p. 101-103.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
IXe s.	Bib. Ambrosiana, fragm. syr. 23	frag. (4 f.) ; Actes
IXe s.	BL Add. 14 474	14 épîtres ; Actes ; [Harql. : Jc, 2 P] ; (folios du XIe/XIIe s. : 1 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude ; [Harql. : 1 Jn]) ; homélies
IXe s.	Chicago, Goodspeed 829 (syr. 31)	frag. (2 f.) ; 1 P ; Rm
IXe/Xe s.	UB Erlangen 1271 (f. 1-170)	Mt, Mc, Lc, Jn
IXe/Xe s.	St Petersburg syr. 9	frag. (43 f.) ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc
IXe/Xe s.	BL Add. 14 461 (f. 108-212)	Lc, Jn
IXe/Xe s.	Mingana syr. 627	frag (30 f.) ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
IXe/Xe s.	Deir al-Surian syr. 13	14 épîtres ; Jc, 1 P, 1 Jn ; Actes
IXe/Xe s.	BL Add. 17 123	14 épîtres
IXe/XIe s.	Manchester, Rylands syr. 15	Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
918	Yale syr. 6	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
956	Vat. sir. 14	Mt, Mc, Lc, Jn
962	Qaraqosh, bib. privée 1	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(a)]
Xe s.	Oxford, Bod. syr. 22 (Dawkins 27)	PG 37 ; Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
Xe s.	BL Add. 7161	syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn
Xe s. ?	BnF syr. 36	Mt, Mc, Lc, Jn
Xe s. ?	BnF syr. 292	Mt, Mc, Lc, Jn
Xe s.	Leipzig syr. 1075 (Tisch. XII) + BL Add. 14 467	134 + 15 f. ; syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn ; avec trad. arabe[(c)]
Xe s.	Duke University, syr. 1	frag. (87 f.) ; Mt, Mc, Lc, [Jn][(d)]
Xe s.	BL Add. 14 666 (f. 48)	frag. (1 f.) ; syr.-orient. ; Mt
Xe s.	BnF syr. 296 (f. 39-44)	frag. ; Lc
Xe s.	Mingana syr. 633	frag. (2 f.) ; syr.-orient. ; Mt ; Actes
Xe s.	Mingana syr. 635	frag. (3 f.) ; Actes ; 1 Jn
Xe s.	Sinaï syr. 5 (f. 104-178)	P2 ; Actes ; 7 épîtres catholiques
Xe s.	BL Add. 14 475 (f. 1-8, 180-208)	[P13] ; 14 épîtres
Xe/XIe s.	BnF syr. 28	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(e)]
Xe/XIe s.	Harvard syr. 23	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
Xe/XIe s.	Union Theological Sem., syr. 1	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
Xe/XIe s.	St Petersburg syr. 8	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres

(a) Voir HMML, PLA MM 00001.
(b) Jones 1805.
(c) Gildemeister 1865.
(d) Voir Clemons 1966, p. 482 ; Stinespring 1953.
(e) Voir Vööbus 1987, p. 63-68.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
Xe/XIe s.	Bible Society, B.H. syr. 1 (ms. 445)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[a]
Xe/XIe s.	Bible Society, Harris syr. 72 (ms. 444 ; *olim* bibl. Lord Peckover)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[b]
Xe/XIe s.?	« Yonan Codex »	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[c]
Xe/XIe s.	Sinaï syr. Sp. 18	frag. (2 f.) ; Mt
Xe/XIe s.	BL Add. 14 669 (f. 11-17)	frag. (7 f.) ; Mc, Lc
Xe/XIe s.	BL Add. 14 666 (f. 49-50)	frag. (2 f.) ; Jn
Xe/XIe s.	BL Add. 14 468 (f. 21-33)	frag. (13 f.) ; 14 épîtres (2 Co, Gal)
Xe/XIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 177	frag. ; Rm
Xe/XIIe s.	Oxford, Ms. syr. d. 7	PG 42 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
Xe/XIIe s.	Harvard syr. 2	Mt, Mc, Lc, Jn
XIe s.	Vat. sir. 510	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe s.	Berlin syr. 5 (Sachau 301), (f. 1-47, 49-96)	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres. (F. 48, 97-149 sont des ajouts ultérieurs.)
XIe s.	Cambridge, Add. 1968	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe s.	Mardin Chald. 4	NT ; (Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres.)
XIe s.	Mardin Chald. 5	NT ; (Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres.)
XIe s.	Mingana syr. 603	Mt, Mc, Lc, Jn
XIe s.	BL Add. 12 141 (f. 89-93, 145)	frag. ; Lc
XIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 86	frag. ; Jn[d]
XIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 109	frag. ; Jn
XIe s.	BL Add. 14 473 (f. 140-148)	frag. (9 f.) ; 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude
XIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 109	frag. ; Jn
XIe/XIIe s.	BnF syr. 30	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[e]
XIe/XIIe s.[f]	Vat. sir. 266	P3 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe/XIIe s.	Harvard syr. 15	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion[g] ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe/XIIe s.	« Khabouris Codex »	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe/XIIe s.	Mossoul, Patr. Chald. 7	NT
XIe/XIIe s.	BL Add. 14 466 (f. 18-42)	frag. (25 f.) ; NT ? ; Jn ; 14 épîtres

(a) Voir Kilgour 1928, p. 57-71 ; Falivene & Jesson 1982, p. 213-214. Depuis 1985, les manuscrits de la Bible Society sont logés dans la bibliothèque de l'université de Cambridge.
(b) Voir Falivene & Jesson 1982, p. 213.
(c) Voir Metzger 1997.
(d) Voir Van Rompay 2002, qui suggère la date VIIe/VIIIe s.
(e) Juckel 2009.
(f) C'est la date donnée par Juckel 2012 ; dans Aland & Juckel 1986, daté du VIIe/VIIIe s.
(g) Voir Weigelt 1969.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
XIe/XIIe s.	Harvard syr. 24	frag. (8 f.) ; Mc
XIe/XIIe s.	BL Add. 14 524 (f. 3-6) + Deir al-Surian syr. frag. 121 ?	frag. (4 f. + frag.) ; Jn
XIe/XIIe s.	Mossoul, Patr. Chald. 8	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe/XIIIe s.	BnF syr. 363 (*olim* Séert 12)	syr.-orient. ; NT ; [Mt], Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIe/XIIIe s.	Berlin syr. 6 (Sachau 24)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1002	BnF syr. 35	Mt, Mc, Lc, Jn
1027	BL Add. 7158	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1173	BL Add. 17 224	frag. (15 f.) ; Mt, Jn
1180	New York, Union Theol. Sem. CB42.7 n.d.	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(a)]
1187	BnF syr. 50	14 épîtres, avec une version arabe
1189	BL Add. 12 177	Mt, Mc, Lc, Jn
1190	BnF syr. 39	Mt, Mc, Lc, Jn
1191	BnF syr. 40	Mt, Mc, Lc, Jn
1192	Diyarbakır Chald. 8	Mt, Mc, Lc, Jn
1193	Vat. sir. 275	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1199	Harvard syr. 4	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1199	Andover-Harvard syr. 325 (*olim* syr. 1)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe s.	Cambridge, Oo. 1.1.2	AT (= 12a1)[(b)] et NT ; « Buchanan Bible » ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; 14 épîtres ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; *Octateuque* de Clément
XIIe s.	Manchester, Rylands syr. 2	PG 12 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion (Harql.) ; Ap (Crawford) ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres[(c)]
XIIe s.	BnF syr. 29	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
XIIe s.	BnF syr. 30	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe s.	BL Add. 7159	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe s.	Mardin Chald. 6	NT ; (Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres.)[(d)]
XIIe s.	Jérusalem, St-Marc, syr. 36(B)	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; [Harql. : lect. de la Passion] ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
XIIe s.	BL Add. 14 465	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	BnF syr. 37	[Mt], Mc, Lc, Jn

(a) Hall 1885, p. 94.
(b) Voir Peshiṭta Institute Leiden 1961 ; Leroy 1952 ; Hunt 1991.
(c) Voir Gwynn 1893 ; Gwynn 1897.
(d) Il est possible, mais loin d'être sûr, que c'est le manuscrit maintenant désigné comme Mardin Chald. 30 ; voir HMML CCM 00030.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
XIIe s.	BnF syr. 38	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	BnF syr. 41	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	Oxford, Bod. syr. 29 (Hunt. 587)	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	Princeton, Garrett 9	Mt, Mc, Lc, Jn[(a)]
XIIe s.	New York, Union Theol. Sem. CB42.7 11	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Jc[(b)]
XIIe s.	BL Add. 14 466 (f. 1-10)	frag. (10 f.) ; Mt
XIIe s.	BL Add. 14 666 (f. 47)	frag. (1 f.) ; Mt
XIIe s.	BL Add. 14 669 (f. 26)	frag. (1 f.) ; Mt
XIIe s.	Deir al-Surian syr. frag. 85	frag. (1 f.) ; colophon aux évangiles
fin XIIe s.	Mardin, Syr. Orth. 35/2	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Ap [Harql.] ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres[(c)]
XIIe/XIIIe s.	Vat. sir. 470	NT ; [Mt, Mc, Lc, Jn] ; harmonie de la Passion ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 138	composite (3 mss. de même date) ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 154	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres[(d)]
XIIe/XIIIe s.	BnF syr. 364 (*olim* Séert 13)	syr.-orient. ; NT ; [Mt], Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	Union Theological Sem., syr. 2	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, [1 P, 1 Jn ; 14 épîtres]
XIIe/XIIIe s.	Cambridge, Add. 1969	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	Cambridge, Add. 2810	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	Princeton, Garrett 3	NT ; (113 f. ; vélin, *estrangela*)[(e)]
XIIe/XIIIe s.	Leiden 2344 (Cod. 1198), vol. 1	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 25	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe/XIIIe s.	Andover Newton Theol. School ms. ZE 607-1200	Mt, Mc, Lc, Jn[(f)]
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 50	frag. (1 f.) ; Mc
XIIe/XIIIe s.	Pierpont Morgan M. 774	frag. (1 f.) ; Lc (illum.)
XIIe/XIIIe s.	BL Add. 14 680	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	BL Add. 14 681	Actes ; 7 épîtres catholiques (om. Jude) ; 14 épîtres
1200	Notre Dame des Semences 15	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres

(a) Voir CLEMONS 1966, p. 503.
(b) HALL 1883.
(c) Voir GÜLTEN et *al.* *2007* ; et pour l'Apocalypse, VÖÖBUS 1978.
(d) C'est la date donnée par le catalogue en ligne de Harvard ; dans GOSHEN-GOTTSTEIN 1979, c'est XVIe s.
(e) Voir CLEMONS 1966, p. 502.
(f) Voir HATCH 1946, p. 21.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
1200/1208	Leiden 2344 (Cod. 1198), vol. 2	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1203	BnF syr. 31	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1203	BL Or. 2695	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1203	BL Add. 7160	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1204	Berlin syr. 9 (Ms. Diez A. Oct. 175)	Mt, Mc, Lc, Jn
1207	New York, Episcopal Church Center	NT[(a)]
1208	Harvard syr. 26	NT ; [Mt], Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1208	Diyarbakır Chald. 10	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1209	Haverford 33	Mt, Mc, Lc, Jn ; avec trad. en karshouni
1210	Harvard syr. 14	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1211	Diyarbakır Chald. 11	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1214	Freer Gallery of Art, 37.41	NT[(b)]
1216	Bible Society, B.H. syr. 2 (ms. 446)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(c)]
1218	BnF syr. 32	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1218	BnF syr. 46	Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1221	Princeton, Scheide Library, ms. 75	NT[(d)]
1222	BL Add. 17 922	syr.-orient. ; Mt, Mc, Lc, Jn
1224	Vat. sir. 471	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1226	BnF syr. 42	Mt, Mc, Lc, Jn ; avec texte arabe ; Mt 1-2 aussi en version Harql[(e)]
1226	Vat. Borgia sir. 93	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1232	BnF syr. 402	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1234	BL Add. 17 124	NT ; [Harql : Mt, Mc, Lc, Jn] ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1239	Princeton, Series No. 1	« McCormick ms. » ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(f)]
1244	UB Erlangen 1271 (f. 171-190)	frag. ; Jn
1245	BL Or. 5265	NT (288 f.)

(a) Voir Clemons 1966, p. 490.
(b) Voir Clemons 1966, p. 508.
(c) Voir Kilgour 1928, p. 73-76 ; Falivene & Jesson 1982, p. 214.
(d) Voir Clemons 1966, p. 504.
(e) Voir Vööbus 1987, p. 95-97.
(f) Voir Clemons 1966, p. 503.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
1245	Oxford, Bod. syr. 32 (Marsh. 699)	Jn
1254	BL Add. 17 227	14 épîtres
1261	Jérusalem, Patr. Gr. syr. 9	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1275	Berlin syr. 138 (Ms. Diez A. Oct. 105)	Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
1276	Harvard syr. 27	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
1287	Kerkouk Chald. 1	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres.
1298	Vat. sir. 622 (*olim* Diyarbakır Chald. 9)	Mt, Mc, Lc, Jn. (Pour la princesse Sara, sœur du roi Georges.)
XIIIe s.	Vat. sir. 16	P19 ; syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIIe s.	BnF syr. 297	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIIe s.	BnF syr. 365 (*olim* Séert 14)	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIIe s.	BL Or. 4051	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIIe s.	Cambridge, Add. 1967	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIIe s.	Chicago, Goodspeed 823 (syr. 30)	frag. (18 f.) ; NT ; Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; Rm
XIIIe s.	BL Add. 17 224 (f. 58-65)	frag. (8 f.) ; Mt, Mc ; avec trad. arabe
XIIIe s.	BL Add. 17 224 (f. 37-42)	frag. (6 f.) ; Mt
XIIIe s.	BL Add. 17 224 (f. 66)	frag. (1 f.) ; Lc
XIIIe s.	Vat. Borgia sir. 144	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIIe s.	BL Add. 17 225	syr.-orient. ; Jn ; Rm
XIIIe s.	Columbia Univ., X893.4-B473	frag. (6 f.) ; NT ; Lc, Jn ; Actes ; 1 Jn
XIIIe s.	BL Add. 14 738 (f. 6-7)	frag. (2 f.) ; Actes
XIIIe s.	BL Add. 17 228 (f. 38-64)	frag. (27 f.) ; Jc, 1 P, 1 Jn
XIIIe s.	BL Add. 17 224 (f. 67-70)	frag. (4 f.) ; Rm
XIIIe s.	BL Add. 17 224 (f. 71-72)	frag. (2 f.) ; Rm
XIIIe s.	BL Add. 14 691 (f. 110-114)	frag. (2 f.) ; Rm, 1 Co
XIIIe/XIVe s.	Mardin, Chald. 66	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres[(a)]
XIIIe/XIVe s.	Deir al-Surian syr. 11C	frag. (1 f.) ; Jn
XIIIe/XIVe s.	BnF syr. 382 (IV)	frag. (1 f.) ; Mt
XIIIe/XIVe s.	BL Or. 4052	frag. (99 f.) ; Mt, Mc, Lc
XIIIe/XIVe s.	BL Add. 17 226	frag. (41 f.) ; Actes ; 7 épîtres catholiques
XIIIe/XIVe s.	BL Add. 17 224 (f. 73-74)	frag. (2 f.) ; He
XIIIe/XIVe s.	BL Add. 14 738 (f. 8-9)	frag. (2 f.) ; He
v. 1300	Mingana syr. 368	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
[(a)] Apparemment pas dans le catalogue de Scher ; voir HMML CCM 00066.		

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
?	Vienne, Nationalbibliothek, Cod. Vindob. syr. 4	frag. (143 f.) ; NT ; [Mt, Mc], Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres ; (vélin)
?	Vienne, Nationalbibliothek, Cod. Vindob. syr. 5	frag. (47 f.) ; NT ; [Mt, Mc, Lc], Jn ; Actes ; [Jc, 1 P, 1 Jn] ; 14 épîtres ; (vélin)
?	Vienne, Nationalbibliothek, Cod. Vindob. syr. 9	frag. ; NT ? ; Mt ; 1 Tm, He
?	Vienne, Nationalbibliothek, Cod. Vindob. syr. 8	frag. ; Mt
?	Vienne, Nationalbibliothek, Cod. Vindob. syr. 10	frag. ; Mt
?	Princeton, Garrett 1	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres. (114 f. ; vélin, *estrangela*)[(a)]
?	Princeton, Garrett 2	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres ; (159 f. ; vélin, *estrangela*)[(b)]
?	San Marino, Huntington Lib., HM 1118	syr.-orient. ; NT ; [Mt, Mc], Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres ; (vélin)
?	San Marino, Huntington Lib., HM 1732	syr.-orient. ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres ; (vélin)
?	Princeton, Garrett 4	frag. (1 f.) ; Actes ; (vélin, *estrangela*)[(c)]
?	Princeton Theol. Sem., cab. C 34	frag. (22 f. ?) ; Lc ; (vélin, *estrangela*)[(d)]
?	Sinaï syr. 216 (reliure)	frag. (« quelques » f., « anciens ») ; Jn *(estrangela)*

(a) Voir Clemons 1966, p. 502 ; Story 1960-1961.
(b) Voir Clemons 1966, p. 502.
(c) Voir Clemons 1966, p. 502.
(d) Clemons 1966, #340.

Petites Épîtres catholiques (Philoxéniennes)[5]

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
823	BL Add. 14 623	[sélections théologiques, Jean le moine ; Évagre ; Sévère ; etc.] ; f. 25-31, 7 épîtres catholiques
IXe/Xe s.	BL Add. 17 115 (f. 87-88)	que citations ; [Pesh. : He 1-2] ; Jude v. 1-13 ; [Pesh. : Actes 7]
IXe/XIe s.	Manchester, Rylands syr. 15	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
Xe s.	Sinai syr. 5 (f. 104-178)	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques
XIe s.	BL Add. 14 473 (f. 140-148)	frag. (9 f.) ; 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude
XIe/XIIe s.	BL Add. 14 474	H2 ; [f. 1-104 du IXe s. ; Pesh. : 14 épîtres ; Actes] ; [Harql. : Jc, 2 P] ; [f. 105-fin du XIe/XIIe s. ; Pesh. : 1 P] ; 2 Jn, 3 Jn, Jude ; [Harql. : 1 Jn]

5. Voir Gwynn 1909.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
XIIe s.	Cambridge, Oo. 1.1.2	[AT (= 12a1)[a] et NT ; « Buchanan Bible » ; NT ; Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn ; 14 épîtres ; Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [*Octateuque* de Clément]
XIIe s.	Manchester, Rylands syr. 2	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn] ; [harmonie de la Passion (Harql.) ; Ap (Crawford), mais Ap 1, 1-8 Harql.] ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
XIIe s.	BnF syr. 29	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. :14 épîtres]
XIIe s.	Jérusalem, St-Marc, syr. 36(B)	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn] ; [Harql. : lect. de la Passion] ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
fin XIIe s.	Mardin, Syr. Orth. 35/2	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn] ; [Harql. : Ap] ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques; [Pesh. : 14 épîtres][b]
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 138	composite (3 mss de même date) ; NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
XIIe/XIIIe s.	Harvard syr. 154	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres][c]
XIIe/XIIIe s.	BL Add. 14 681	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques (om. Jude) ; [Pesh. : 14 épîtres]
1275	Berlin syr. 138 (Ms. Diez A. Oct. 105)	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
XIIIe/XIVe s.	BL Add. 17 226	frag. (41 f.) ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques
XIVe s.	BL Add. 7162	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres]
1470	Leiden 2791 (*olim* Cod. Soc. Remonstrant., Amsterdam 184)	« ms. Wetstein » ; [Pesh. : Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres] ; 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude ; 1 Clem, 2 Clem[d]
1471	Utica Public Library, « Williams ms. »	NT ; [Pesh. : Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [Pesh. : 14 épîtres][e]
1482	BnF syr. 60	[Pesh. : 1 P ; autre version : 2 P] ; 2 Jn, 3 Jn, Jude ; *Pericope de adultera*[f]
1625	Dublin, Trin. Coll. B. 5.16	*Pericope de adultera* ; 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude ; [Ap][g]
XVIIe s.	Oxford, Bod. syr. 35 (Or. 119)	[Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques[h]
XVIIe s. ?	Oxford, Bod. syr. 34 (Dawk. 23)	frag. (3 f.); 2 Jn, 3 Jn, Jude ; [avant NT Pesh., du XIVe s. ?]
1713	Mingana syr. 480	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; [1 Clem, 2 Clem] ; [Pesh. : 14 épîtres]

(a) Voir Peshiṭta Institute Leiden 1961 ; Leroy 1952 ; Hunt 1991.
(b) Vööbus 1978.
(c) C'est la date donnée par la catalogue en ligne de Harvard ; dans Goshen-Gottstein 1979 c'est XVIe s.
(d) Voir Bensly 1899.
(e) Voir Hall 1886.
(f) Le catalogue donne à tort la date 1582.
(g) Voir Gwynn 1886.
(h) Le manuscrit utilisé par Pococke 1630.

Harqléenne

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
VIIe/VIIIe s.	American Univ. of Beirut 220.43 B58s	Mt, Mc, Lc, Jn
747	Mossoul, St Thomas syr. cath.	Mt, Mc, Lc, Jn ; (lectionnaire ?)
757	Bib. Medicea Laur. Plut. I.40	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[a]
VIIIe s. ?	Vat. sir. 267	Mt, Mc, Lc, Jn[b]
VIIIe/IXe s.	Vat. sir. 268	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[c]
VIIIe/IXe s.	Harvard syr. 16	Mt, Mc
VIIIe/IXe s.	Jérusalem, St-Marc, syr. 37	H4 ; 14 épîtres
835	Mingana syr. 42	Mt, Mc, Lc, Jn ; Jc ; 2 Tm
841	Homs, Évêché syr. orth.	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[d]
841	« Évangiles de Tur Abdin », anon.	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; [« Pesh. : Actes, 14 épîtres, épîtres catholiques, Ap (!) »][e]
IXe s.	BL Add. 14 474	H2 ; [Pesh. : 14 épîtres ; Actes] ; Harql. : Jc, 2 P ; [Pesh. : 1 P] ; [« Philox. » : 2 Jn, 3 Jn, Jude (folios du XIe/XIIe s.)] ; Harql. : 1 Jn
IXe/Xe s.	Mingana syr. 124	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[f]
IXe/Xe s.	Rome, Bib. Angelica A. 2, 18 (Or. 74)	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn[g]
IXe/Xe s.	BL Add. 7163	frag. (36 f.) ; Mt, Mc, Lc, Jn
IXe/Xe s.	UB Kiel ms. K. B. 12. 24°	Mt, Mc, Lc, [Jn]
IXe/Xe s.	Harvard syr. 18	frag. (4 f.) ; Mt
v. 900	Mingana syr. 358	frag. (1 f.) ; harmonie de la Passion[h]
936	BL Add. 14 469	Mt, Mc, Lc, Jn
992	Harvard syr. 176	Jn
994	Jérusalem, St-Marc, syr. 25	Mt, Mc, Lc, Jn
1053	Diyarbakır Chald. 7	Mt, Mc, Lc, Jn
XIe s.	Berlin syr. 10 (Ms. Diez A. Oct. 161)	Mt, Mc, Lc, Jn
XIe/XIIe s.	Diyarbakır, Meryem Ana Kilisesi, DIYR 00340	Mt, Mc, Lc, Jn
1165	BnF syr. 52	Mt, Mc, Lc, Jn

[a] Voir Juckel 1996.
[b] Voir Juckel 1996.
[c] C'est le manuscrit utilisé comme texte de base pour l'édition de Kiraz & Juckel 1996. Voir Juckel 1996.
[d] Delaporte 1908, p. 42-45.
[e] Harb 1983, p. 353-354. L'auteur donne peu de détails, mais il donne la date AG 1152, et dit qu'en dehors des Évangiles, les autres livres sont dans la version de la Peshitta. Il inclut l'Apocalypse, ce qui serait très important, si vrai.
[f] Mingana suggère la date 730.
[g] Voir Adler 1789, p. 59-63.
[h] Voir Weigelt 1969.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
1170	Cambridge, Add. 1700	H3 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 1 Clem, 2 Clem ; 14 épîtres
1177	Chester Beatty Ms. syr. 3	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn. (Copié sur un exemplaire de 841.)[(a)]
1192	BnF syr. 54	Canons ; Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	BnF syr. 53	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	BL Add. 7164	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe s.	Mardin Chald. 3	Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
XIIe s.	Oxford, Bod. syr. 24 (Or. 130)	frag. (107 f.) ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes (1 f.)
XIIe s.	Oxford, Bod. syr. 25 (Poc. 316)	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIe/XIIIe s.	Oxford, New College 333	H1 ; NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres[(c)]
XIIe/XIIIe s.	Oxford, New College 334	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion ; Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres
XIIe/XIIIe s.	BL Or. 2291	Mt, Mc, Lc, Jn ; avec trad. arabe
1200	Alep, St George 178	Mt, Mc, Lc, Jn
1203	BnF syr. 55	Mt, Mc, Lc, Jn
(1210)	Cambridge, Add. 1903	Mt, Mc, Lc, Jn. (Ms. du XIXe s., copié par Petermann sur un exemplaire à Damas de 1210.)
1222	Mar Mattaï	Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion[(d)]
1234	BL Add. 17 124	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; [Peshitta : Actes ; Jc, 1 P, 1 Jn ; 14 épîtres.]
v. 1260	Mingana syr. 497	Mt, Mc, Lc, Jn
1264	BnF syr. 56	Mt, Mc, Lc, Jn ; hist. de la femme adultère
XIIIe s.	Mossoul, Patr. Chald. 9	NT ; « écriture nestorienne »
XIIIe s.	Haverford 28	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion ; Actes ; 7 épîtres catholiques ; 14 épîtres
XIIIe s.	BL Add. 7165	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIIe s.	Ba'wira, St George 16	Mt, Mc, Lc, Jn
XIIIe s.	Deir al-Surian syr. 12	frag. (10 f.) ; Mt
v. 1300	Mingana syr. 10	Mt, Mc, Lc, [Jn]
XIVe s.	Oxford, Bod. syr. 28 (Or. 361)	Mt, Mc, Lc, Jn
XIVe s. ?	BnF syr. 57	Mt, Mc, Lc, Jn. (Copié sur un exemplaire de 841.)
XIVe s. ?	BL Add. 7166	Mt, Mc, Lc, Jn
XIVe s. ?	BL Add. 7167	frag. (15 f.) ; Mt

(a) KAHLE 1946.
(b) Il est possible qu'il s'agisse du manuscrit maintenant désigné comme Mardin Chald. 29 ; voir HMML CCM 00029.
(c) Utilisé comme texte de base par WHITE 1778, et WHITE 1789, 1803.
(d) HARB 1980, p. 44-46.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
v. 1450	Mingana syr. 16	frag. (2 f.) ; Mt, Jn
1475	Damas, Syr. Orth. Patr. 1/11	Lc, Jn. (Avec trad. arabe.)
1480	BnF syr. 58	Mt, Mc, Lc, Jn
1480	Charfet, anc. fonds syr. 2/1	Mt, Mc, Lc, Jn
1481	Vat. sir. 18	Jn ; lect.
1482	Vat. sir. 271	Mt, Mc, Lc, Jn[(a)]
1487	Vat. sir. 272	Mt, Mc, Lc, Jn
XV[e] s.	Damas, Syr. Orth. Patr. 1/3	Mt, Mc. (Avec trad. arabe.)
1702	Charfet, Syr. Cath. Patr. Rahmani 303	Mt, Mc, Lc, Jn
1713	Mingana syr. 480	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn ; [Pesh. : Actes] ; 7 épîtres catholiques ; 1 Clem, 2 Clem ; 14 épîtres
1833	Mingana syr. 105	Mt, Mc, Lc, Jn ; harmonie de la Passion
1898	Manchester, Rylands syr. 10	Mt, Mc, Lc, Jn
1910	Manchester, Rylands syr. 38	Mt, Mc, Lc, Jn. (Avec karshouni trad.)
?	« Évangiles de Zaz »	Mt, Mc, Lc, Jn[(b)]
?	Mossoul, St Thomas syr. orth. 15	Mt, Mc, Lc, Jn[(c)]

(a) Le texte de Jean a été publié à partir de ce manuscrit par BERNSTEIN 1853.
(b) HARB 1980, p. 38-39.
(c) Voir THOMAS 1979, p. 29.

L'Apocalypse de Crawford (Philoxénienne ?)

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes
fin XII[e] s. ?	Manchester Rylands syr. 2	« Ms. de Crawford » ; PG 12 ; NT ; [Pesh : Mt, Mc, Lc, Jn] ; [Harql. : harmonie de la Passion] ; Ap (Ap 1, 9 – fin ; Ap 1, 1-8 = Harqléen) ; [Pesh : Actes] ; [« Philox. »/Harql. : 7 épîtres catholiques] ; [Pesh : 14 épîtres][(a)]
874	BL Add. 17 193	Citation : Ap 7, 1-8 (f. 14b)[(b)]

(a) Voir GWYNN 1893 ; GWYNN 1897.
(b) Voir aussi le ms. harqléen de 841, mentionné ci-dessus, et HARB 1983, p. 353-354. Si le texte de l'Apocalypse que l'auteur a vu (s'il l'a vu) était « dans la version de la Peshitta », est-il possible qu'il s'agisse d'une autre copie de l'Apocalypse de Crawford ?

L'Apocalypse harqléenne

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes[(a)]
XII[e] s.	Manchester, Rylands syr. 2	C ; PG 12 ; NT ; [Pesh : Mt, Mc, Lc, Jn] ; harmonie de la Passion (Harql.) ; Ap (Crawford), mais Ap 1, 1-8 Harql. ; [Pesh : Actes] ; [Pesh./Philox. : 7 épîtres catholiques] ; [Pesh : 14 épîtres]. (Syr. Orth.)

(a) Les sigles sont ceux de BEACHAM 1990 et HEIDE 2017.

Date	Manuscrit	*Sigla* et notes [a]
fin XII[e] s.	Mardin, Syr. Orth. 35/2	M ; NT ; [Pesh : Mt, Mc, Lc, Jn] ; Ap ; [Pesh : Actes] ; [Pesh./Philox. : 7 épîtres catholiques] ; [Pesh : 14 épîtres] (Syr. Orth.)[a]
1399	Vat. Borg. sir. 47	NT ; Mt, Mc, Lc, Jn (syr. et karshuni) ; Actes (syr.) ; 7 épîtres catholiques (syr.) ; Ap (syr. et karsh.)[b]
v. 1580	Leiden, He. Scaliger 18	L ; copié à Rome par Caspar de Malabar[c]
1582	Florence, Bib. Med. Or. 724	S ; Ap (Maronite)[d]
av. 1587	Madrid, Escor. arabe 1628	E ; Ap + liturgie Karshuni. (Syr. Orth.)
1590	Vat. sir. 447	R ; copié à Rome. (Maronite)
XVI[e] s.	Vat. Borg. sir. 67	Ap (syr. et karsh.)
1611	Florence, Bib. Med. Or. 4	F ; NT Peshitta + Karshuni ; copié à Rome. (Maronite)
1625	Dublin, Trin. Coll. B. 5.16	D ; Maronite, copié pour Ussher ; *Pericope de adultera* ; 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude ; Ap[e]
1628	Oxford, Bod. syr. 19 (Thurston 13)	O ; versets copiés pour un prof. à Oxford ; 1 :1-5.7 Harql. ; 5 :8-fin, paraphrase
1667	Vat. sir. 461	V ; AT + NT Peshitta ; copié à Rome. (Maronite)
1695	BnF syr. 5	P ; NT Peshitta ; copié sur la Polyglotte de Paris
XVIII[e] s.	Vat. sir. 451	Psaumes ; Ap
?	Vat. Borg. sir. 135	Ap (syr. et latine)
?	perdu	PP ; Le ms. perdu de Sionita, de la Polyglotte de Paris

[a] VÖÖBUS 1978.
[b] VÖÖBUS 1987, p. 55-63.
[c] DIEU 1627.
[d] Voir GWYNN 1899.
[e] Voir GWYNN 1886.

L'Apocalypse de Diamper (Syr[D]) traduite de la Vulgate latine

Date	Manuscrit	Notes
XVIII[e] s.	Cambridge, Oo.1.21	[Pesh. : Actes] ; Syr[D] Ap
XVIII[e] s. ?	Thozhiyur Ms. syr. 4	[Pesh. : Prov.] ; Syr[D] Sagesse ; Syr[D] Ap
1734	Cambridge, Oo.1.11	[Pesh. : 1 Esdras, 2 & 3 Macc., Esther, 1 & 2 Chron, Esdras, Néh.] ; révision de Syr[D] Ap

Bibliographie

ADLER 1789 : Jacob G. C. ADLER, *Novi Testamenti versiones Syriacae simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana, denuo examinatae et ad fidem codicum manu scriptorum bibliothecarum Vaticanae, Anglicae, Assemanianae, Mediceae, Regiae aliarumque novis observationibus atque tabulis aere incisis illustratae*, Hafniae.

ALAND & JUCKEL 1986 : Barbara ALAND & Andreas K. JUCKEL (éds), *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 1, Die grossen katholischen Briefe*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7).

ALAND & JUCKEL 1991 : Barbara ALAND & Andreas K. JUCKEL (éds), *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. 2, Die paulinischen Briefe. 1, Römer und 1.Korintherbrief*, Berlin (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 14).

ALLGEIER 1932 : Arthur ALLGEIER, « Cod. Phillipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Pešitta », *Oriens Christianus* 3, 7 [29], p. 1-15.

ATIYA 1967 : Aziz S. ATIYA, « Codex Arabicus (Sinai Arabic MS no 514) », dans H. Lehmann-Haupt (éd.), *Homage to a Bookman: Essays on Manuscripts, Books and Printing written for Hans P. Kraus on his 60th Birthday*, Berlin, p. 75-85.

BEACHAM 1990 : Ian R. BEACHAM (éd.), *The Harklean Syriac Version of Revelation: Manuscripts, Text and Methodology of Translation from Greek*, thèse Ph.D., University of Birmingham.

BENSLY 1899 : Robert L. BENSLY (éd.), *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac*, Cambridge.

BENSLY *et al.* 1894 : Robert L. BENSLY, James Rendel HARRIS, Francis Crawford BURKITT (éds), *The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge.

BERNABÒ 2008 : Massimo BERNABÒ, (éd.), *Il Tetravangelo di Rabbula: Firenze, Biblioteca medicea laurenziana, Plut. 1.56: l'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo*, Roma.

BERNSTEIN 1853 : Georg H. BERNSTEIN (éd.), *Das heilige Evangelium des Iohannes: Syrisch in Harklensischer Übersetzung, mit Vocalen und den Puncten Kuschoi und Rucoch nach einer vaticanischen Handschrift, nebst kritischen Anmerkungen*, Leipzig.

BROCK 1992 : Sebastian P. BROCK, « A Palimpsest Folio of Matt. 20:23-31 (Peshitta) in Sinai Ar. 514 ("Codex Arabicus") », *Orientalia* 61, 2, p. 102-105.

BROCK 2011 : Sebastian P. BROCK, « The Syriac "New Finds" at St. Catherine's Monastery, Sinai, and Their Significance », *The Harp* 27, p. 39-52.

BROCK 2016 : Sebastian P. BROCK, « Two Hitherto Unattested Passages of the Old Syriac Gospels in Palimpsests from St Catherine's Monastery, Sinai », *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 31A, p. 7-18.

BURKITT 1904 : Francis C. BURKITT (éd.), *Evangelion daMepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels, with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic Evidence Edited, Collected and Arranged*, 2 vol., Cambridge.

CASEY 1951 : Robert P. CASEY, « New Testament Manuscripts in the Pierpont Morgan Library », *Journal of Theological Studies* NS 2, p. 64-68.

CLEMONS 1966 : James T. CLEMONS, « A Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada », *Orientalia Christiana Periodica* 32, p. 224-251, 478-522.

CLEMONS 1968 : James T. CLEMONS, *An Index of Syriac Manuscripts Containing the Epistles and the Apocalypse*, Salt Lake City (Studies and Documents 33).

CURETON 1858 : William CURETON (éd.), *Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, hitherto Unknown in Europe*, London.

DELAPORTE 1908 : Louis J. DELAPORTE, « Rapport sur une mission scientifique à Charfé (Liban) », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 17, 2, p. 23-50.

DESREUMAUX 1991 : Alain DESREUMAUX, avec Françoise BRIQUEL-CHATONNET, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris.

DESREUMAUX 2016 : Alain DESREUAMUX, « Le manuscrit Paris, BnF, syr. 296 et sa parenté sinaïtique : vie et usage d'un évangéliaire », dans A. Binggeli, A. Boudhors & M. Cassin (éds), *Manuscripta graeca et orientalia : Mélanges en l'honneur de Paul Géhin* (Orientalia Lovaniensia analecta 243), Leuven, Peeters, 2016, p. 337-350.

DIEU 1627 : Lodewijk de DIEU (éd.), *Apocalypsis Sancti Johannis, ex Manuscripto exemplari e Bibliotheca Clariss. Viri Josephi Scaligeri deprompto, edita charactere Syro, et Ebraeo, cum versione Latina, et notis, opera et studio*, Leiden. (Leiden Hebr. Scal. 18.)

FALIVENE & JESSON 1982 : M. Rosaria FALIVENE, & Alan F. JESSON, *Historical Catalogue of the Manuscripts of Bible House Library*, London.

GIBSON 1901-1902 : Margaret D. GIBSON, « Four Remarkable Sinai Manuscripts », *The Expository Times* 13, p. 509-511.

GILDEMEISTER 1865 : Johann GILDEMEISTER, *De Evangeliis in Arabicum e simplici Syriaca translatis*, Bonn.

GOSHEN-GOTTSTEIN 1979 : Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library : A Catalogue*, Missoula, Montana (Harvard Semitic Studies 23).

GREGORY 1902 : Caspar R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes. 2, Die Übersetzungen - Die Schriftsteller - Geschichte der Kritik*, Leipzig. (Liste des manuscrits syriaques, p. 507-528.)

GREGORY 1909 : Caspar R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testamentes. 3, Anwendung der Kritik. Nachtrag: Griechische Handschriften. Übersetzungen. Schriftsteller. Kritik. Nachschlaglisten*, Leipzig. (Liste des manuscrits syriaques, p. 1297-1304.)

GÜLTEN *et al.* 2007 : İsa GÜLTEN, Kuryakos ERGÜN, Yusuf BEĞTAŞ, İsa DOĞDU (éds), *The New Testament of Our Lord Jesus Christ: Text According to the Pshitto of Mardin*, [United Bible Societies, Mor Gabriel Monastery], Istanbul. (Mardin Orth 35/2.)

GWYNN 1886 : John GWYNN, « On a Syriac MS. Belonging to the Collection of Archbishop Ussher », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, 1886, p. 269-316.

GWYNN 1893 : John GWYNN, « On a Syriac MS. of the New Testament in the Library of the Earl of Crawford, and an Inedited Version of the Apocalypse Included in it », *Transactions of the Royal Irish Academy* 30, p. 347-418. (Manchester, Rylands Syriac 2, « ms. de Crawford ».)

GWYNN 1897 : John GWYNN (éd.), *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version hitherto Unknown*, Dublin. (Manchester, Rylands Syriac 2, « ms. de Crawford ».)

GWYNN 1899 : John GWYNN, « On the Recovery of a Missing Syriac Manuscript of the Apocalypse », *Hermathena* 10, p. 227-245. (Florence, Med. Or. 724.)

GWYNN 1909 : John GWYNN (éd.), *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible in Two Parts. 1, New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version, of the Sixth Century, and the History of the Woman Taken in Adultery, St. John VII.53-VIII.12; 2, Old Testament. Extracts, hitherto inedited, from the Syro-Hexaplar Version, of the Seventh Century, after the Greek of the LXX. Genesis: Leviticus: 1 and 2 Chronicles: Nehemiah*, London.

HALL 1883 : Isaac H. HALL, « The Syriac Manuscript of the Union Theological Seminary of New York », *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 3, 2, p. 142-152.

HALL 1885 : Isaac H. HALL, « On Some Syriac Manuscripts Recently Acquired by the Union Theological Seminary, New York », *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 5, 1-2, p. 93-100.

HALL 1886 : Isaac H. HALL, *Williams Manuscript: The Syrian Antilegomena Epistles, 2 Peter, 2 and 3 John, and Jude, written A.D. 1471 by Suleimân of Husn Keifa*, Baltimore. (Avec 17 images du ms.)

HARB 1980 : Paul HARB, « Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: neue Handschriftenfunde », *Oriens Christianus* 64, p. 36-47.

HARB 1983 : Paul HARB, « Unbekannte Handschriften im Tur ʿAbdin », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum, 1980 : les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 septembre 1980)*, Rome (Orientalia Christiana Analecta 221), p. 349-354.

HATCH 1946 : William H. P. HATCH, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston (Monumenta Palaeographica Vetera, 2nd series).

HEIDE 2017 : Martin HEIDE, « Die syrische Apokalypse oder Offenbarung an Johannes: Kritische Edition der harklensischen Textzeugen », dans M. Sigismund & D. Müller (éds), *Studien zum Text der Apokalypse II*, Berlin (Arbeiten zur neu-testamentlichen Textforschung 50), p. 81-187.

HJELT 1930 : Arthur L. M. HJELT, *Syrus Sinaiticus*, Helsingfors. (Facsimile de Sinai syr. 30.)

HUNT 1991 : Lucy-Anne HUNT, « The Syriac Buchanan Bible in Cambridge: Book Illumination in Syria, Cilicia and Jerusalem of the Later Twelfth Century », *Orientalia Christiana Periodica* 57, p. 331-369.

JENNER 1993 : Konrad Dirk JENNER, *De perikopentitels van de geïllustreerde Syrische kanselbijbel van Parijs (MS Paris, Bibliothèque nationale, Syriaque 341): Een vergelijkend onderzoek naar de oudste Syrische perikopenstelsels*, thèse de doctorat, Universiteit Leiden.

JONES 1805 : Richard JONES, *Textus Sacrorum Evangeliorum versionis simplicis Syriacæ, juxta editionem Schaafianam, collatus cum duobus ejusdem vetustis Codd. MSS. in Bibliotheca Bodleiana repositis*, Oxford, Clarendon Press. (Oxford Dawkins 3, 27 ; PG 36, 37.)

JUCKEL 1996 : Andreas JUCKEL, « Introduction to the Harklean Text », dans G. A. Kiraz (éd.), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions. 1, Matthew*, Leiden (New Testament Tools and Studies 21, 1), p. XXXI-LXXXIII.

JUCKEL 2003a : Andreas JUCKEL, « A Re-examination of Codex Phillipps 1388 », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6, 1, p. 3-36. (PG 41.)

JUCKEL 2003b : Andreas JUCKEL, « Ms. Schøyen 2530/Sinai syr. 3 and the New Testament Peshitta », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6, 2, p. 311-336.

JUCKEL 2009 : Andreas JUCKEL, « Research on the Old Syriac Heritage of the Peshitta Gospels: A Collation of MS Bibl. nationale syr. 30 (Paris) », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 12, 1, p. 41-115.

JUCKEL 2012 : Andreas JUCKEL, « A Guide to Manuscripts of the Peshitta New Testament », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 15, 1, p. 79-163.

KAHLE 1946 : Paul E. KAHLE, « The Chester Beatty Manuscript of the Harklean Gospel », dans *Miscellanea Giovanni Mercati. 6, Paleografia, Bibliografia, Varia*, Città del Vaticano (Studi e Testi 126), p. 208-233. (Chester Beatty Ms. syr. 3.)

KILGOUR 1928 : Robert KILGOUR, *Four Ancient Manuscripts in the Bible House Library*, London.

KIRAZ & JUCKEL 1996 : George A. KIRAZ & Andreas K. JUCKEL (éds), *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîttâ and Harklean Versions*, 4 vol., Leiden (New Testament Tools and Studies 21).

LEROY 1952 : Jules LEROY, « Le cycle iconographique de la Buchanan Bible : manuscrit syriaque de la bibliothèque de l'université de Cambridge », *Cahiers archéologiques* 6, p. 103-124.

LEROY 1957 : Jules LEROY, « Nouveaux témoins des Canons d'Eusèbe illustrés selon la tradition syriaque », *Cahiers archéologiques* 9, p. 117-140.

LEWIS 1896 : Agnes Smith LEWIS (éd.), *Some Pages of the Four Gospels Re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest with a Translation of the Whole Text*, London.

LEWIS 1910 : Agnes Smith LEWIS (éd.), *The Old Syriac Gospels or Evangelion DaMepharreshê; being the text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest Additions and Emendations, with the Variants of the Curetonian Text, Corroborations from many other MSS., and a list of Quotations from Ancient Authors*, London.

METZGER 1997 : Bruce M. METZGER, « The Saga of the Yonan Codex », dans B. M. Metzger (éd.), *Reminiscences of an Octogenarian*, Peabody, p. 103-116.

OMONT 1909 : Henri A. OMONT, « Peintures de l'Ancien Testament dans un manuscrit du VIIe ou du VIIIe siècle », *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 17, p. 85-98. (BnF syr. 341.)

Peshiṭta Institute Leiden 1961 : Peshiṭta Institute Leiden (éd.), *List of Old Testament Peshiṭta Manuscripts (Preliminary Issue)*, Leiden.

POCOCKE 1630 : Edward POCOCKE, *Epistolæ Quatuor, Petri secunda, Johannis secunda & tertia, & Ivdæ, fratris Jacobi, una, ex celeberrimæ Bibliothecæ Bodleianæ Oxoniensis MS.*, Leiden.

PUSEY & GWILLIAM 1901 : Philip E. PUSEY & George H. GWILLIAM (éds et trad.), *Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum*, Oxford.

SÖRRIES 1991 : Reiner SÖRRIES, *Die Syrische Bibel von Paris: Paris, Bibliothèque nationale, syr. 341: Eine frühchristliche Bilderhandschrift aus dem 6. Jahrhundert*, Wiesbaden.

STINESPRING 1953 : W. F. STINESPRING, « A Syriac manuscript of the Gospels », *Library notes: A Bulletin issued for the Friends of Duke University Library* 28 (November 1953), p. 25.

STORY 1960-1961 : Cullen I. K. STORY, « Syriac Manuscripts of the New Testament », *Princeton University Library Chronicle* 22, 2, p. 90-92.

STROTHMANN 1971 : Werner STROTHMANN, *Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum: Lesarten und Lesungen*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen. 1, Syriaca 2). (Wolfenbüttel, 3.1.300 Aug. fol. ; PG 39.)

TAYLOR *à paraître* a : David G. K. TAYLOR, *A New Fragmentary Manuscript of the Old Syriac Gospels: Sinai Syriac New Finds 37 and 39: Edition, Translation, Annotation.*

TAYLOR *à paraître* b : David G. K. TAYLOR, *A New Edition of Codex Sinaiticus Syrus, the Sinai Palimpsest Manuscript of the Old Syriac Gospels.*

THOMAS 1979 : John D. THOMAS, « A List of Manuscripts Containing the Harclean Syriac Version of the New Testament », *Theological Review: Near East School of Theology* 2, 2, p. 26-32.

VAN ROMPAY 2002 : Lucas VAN ROMPAY, « Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001-2002. 2, Syriac Texts », *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5, 2.

VÖÖBUS 1978 : Arthur VÖÖBUS (éd.), *The Apocalypse in the Harklean Version: A Facsimile Edition of MS. Mardin orth. 35, fol. 143r-159v*, Louvain (CSCO 400, Subs. 56).

VÖÖBUS 1987 : Arthur VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac: New Contributions to the Sources elucidating the History of the Traditions. 2*, Louvain (CSCO 496, Subs. 79).

WEIGELT 1969 : Morris A. WEIGELT, *Diatessaric Harmonies of the Passion Narrative in the Harclean Syriac Version*, Th.D. dissertation, Princeton Theological Seminary, Princeton.

WHITE 1778 : Joseph WHITE (éd.), *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana ex codd. mss. Ridleianis in bibl. coll. Nov. Oxon. repositis nunc primum edita : cum interpretatione et annotationibus*, 2 vol., Oxford.

WHITE 1789, 1803 : Joseph WHITE (éd.), *Actuum Apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum, versio Syriaca Philoxeniana, ex codice ms. Ridleiano in bibl. coll. Novi Oxon. reposito, nunc primum edita : cum interpretatione et annotationibus*, 2 vol., Oxford.

Résumés anglais des contributions

Dominique Gonnet – *Les citations patristiques syriaques du Nouveau Testament* (p. 219)

The patristic Syriac quotations of the New Testament are determined by two major trends: the predominant *Diatessaron* version for the Gospels which is present in the memory of the Fathers and which is recognizable by some vocabulary variants. The later trend is the attempt to be close to Greek original, especially after the crisis of Chalcedon. But we can notice also that some NT books are not quoted, e.g. Revelation and Catholic epistles by Aphrahat. An astonishing fact: Ephrem quotes Pauline texts sometimes very close to Marcion and Tertullian. In conclusion, we find some significant variants for the text of the New Testament in the Syriac tradition, with many difficulties in identifying their sources.

Jean-Claude Haelewyck – *Les Vieilles versions syriaques des Évangiles* (p. 67)

After having presented the manuscripts of the Old Syriac version of the Gospels and the editions of the witnesses (Sinaiticus, Curetonian and the newly discovered Sinaitic palimpsests), this article demonstrates in what respect all these witnesses are reflexions of a single translation. It then goes on to deal with the thorny question of its date and its milieu of origin, going through the various arguments that have been made: the historical arguments, the analysis of quotations of the Old Syriac, the study of the relationship with the other versions (Old Testament Peshitta and the *Diatessaron*) and the analysis of its language and its "linguistic anomalies." The last part of the article is devoted to the relationship between the Old Syriac and the Greek text of the Gospels. Although today most scholars agree that it is hazardous to try and provide a retroversion into Greek, it is however possible, under certain conditions, to identify the Greek text type which served as a model. Despite its proper readings and its contacts with the Alexandrian and Caesarean texts, the Old Syriac is in part a witness to the Western text type.

Jan Joosten – *Le* Diatessaron *syriaque* (p. 55)

The question of the original language of the *Diatessaron* has been debated for a long time. Historical data suggest that the *Diatessaron* originated in the East and was never received in the Greek-speaking church. Textual history confirms the eastern setting, with some puzzling complications: the oldest witness, the Dura parchment, is written in Greek, and the *Diatessaron* has a ramified posterity in Latin and European languages. The most convincing arguments favouring an eastern, and specifically Syriac, origin arise from a consideration of the *Diatessaron*'s sources. Alongside the four Greek Gospels, the Peshitta Old Testament was used in OT quotations, and an Aramaic gospel tradition was also occasionally drawn upon.

Andreas Juckel – *La Peshitta du Nouveau Testament* (Corpus Paulinum) *: histoire du texte et histoire de la transmission* (p. 115)

Although based on the majority vote of witnesses, the Pusey-Gwilliam-volume of the Gospels (1901) implicitly reflects the history of the text, which is the history of standardization. The new edition of the *Corpus Paulinum* distinguishes the "Masoretic" stage of textual development since the Islamic period from the pre-"Masoretic" stage in the Byzantine period, thus arriving at a historical formation of the textual conformity. Two different textual traditions (East and West) are identified by the help of colophons and variant readings; and standardization mainly operates as absorption (contamination) of the Western textual tradition by the Eastern one. The text line of the new edition is based on those early readings, which are not included in the later standard text.

Andreas Juckel – *La version harqléenne du Nouveau Testament : forme, intention, tradition* (p. 149)

The Harqlean version of the New Testament is a special edition prepared in the year 616 by the exiled Syriac-Miaphysite clergy in the "Enaton" near Alexandria. Due to the complex layout and vast manuscript tradition, no satisfactory critical edition of the Gospels exists. The article touches upon the translation technique, the attached variant readings, the subscriptions and the transmission of the version, which are the crucial points in editorial perspective. Special attention is paid to the inspiration of the Harqlean by the Syro-Hexapla and to the revisional development towards the Greek-Byzantine text of the New Testament. A sample page taken from the forthcoming edition of the Gospel of John concludes the article.

Jonathan Loopstra – *Le Nouveau Testament dans les manuscrits syriaques massorétiques : où en sommes-nous ?* (p. 181)

The Syriac "Masora" consists of tens of thousands of vocalized Syriac "words and readings" *(šmohe* and *qroyotho)* that illustrate the "correct" pronunciation (and often interpretation) of sample texts from the Syriac Bible and the writings of the Greek and Syriac Fathers. Nevertheless, the fragmented nature of these massive word lists and lack of access to multiple copies, has often hindered our ability to grasp fully the contents of these manuscripts and how they were used. Recent advances in digitization have now made most of these compilations available to scholarship, and, as a result, this article provides an overview of "words and readings" from the New Testament Peshitta in all known "Masoretic" manuscripts. We are now able to distinguish between different categories of the Syriac "Masora," and we can state with more clarity how these sample texts and their associated marginal glosses were read and transmitted. We are also better able to identify where readings common to all manuscripts of the Syriac "Masora" vary from the more standard text of the New Testament Peshitta.

David Phillips – *Les canons des Nouveaux Testaments en syriaque* (p. 7)

Canon research in general shows that for many centuries the number and nature of books admitted as Scripture has varied greatly from one epoch to another and from one Church to another. This article tackles the question of the Syriac canons of the New Testaments: here the situation is complicated by the fact that not only do we have several versions of the New Testament (five in fact), each with a different slant as far as the canon is concerned, but we also have the division between the East and West Syriac traditions, hence the plurals of the title. The article attempts to give a brief overview of the manuscript and patristic evidence and shows that, while certain lines of demarcation can be elicited, the situation has rarely been completely stable and impermeable. Future studies, working on an author by author basis will be required in order to draw up constellations of what was considered Scripture by the different representatives of the Syriac Churches.

Gerard Rouwhorst – *La lecture liturgique du Nouveau Testament dans les Églises syriaques* (p. 203)

Since Anton Baumstark and Francis Crawford Burkitt published their seminal studies about the liturgical reading of the Bible in Syriac Christianity, relatively little in-depth research has been done on this subject. Many of the theses proposed by these two scholars are still commonly accepted among liturgical historians. Though their works remain invaluable goldmines for anyone interested in the subject, the picture they sketched of the development of the liturgical reading of the Bible, has to be reconsidered and adjusted at several points. One of the most questionable aspects of the way this development was reconstructed by especially Baumstark, is the relatively great uniformity he ascribed to the liturgical practices of the Syriac Churches, both East and West Syrian. The publications of several manuscripts have shown that, in the period prior to the reforms carried through by Patriarch Ishoʿyab III (seventh century), the structures of the liturgical year as well as the reading systems were characterized by a much greater variety and diversity than was assumed by Baumstark, and that this remained the case with the West Syrian tradition at least until the end of the Middle Ages. This is in marked contrast to the remarkable uniformity which existed in the East Syrian tradition from the seventh century onwards, which was the result of the thorough and successful liturgical reforms instigated by Patriarch Ishoʿyab III.

Jean-Louis Simonet – *Les citations des Actes des Apôtres dans la littérature syriaque : la* Vetus Syra *et la première version arménienne* (p. 231)

The first aim of this article is to identify which one of the versions of the Acts of the Apostles in Syriac (Old Syriac, Peshitta, Philoxenian, Harqlean) was known and used by the Syriac writers who quoted the Acts. The second aim is to show that the Old Syriac version has been the Vorlage of the first Armenian version of Acts. This particular field of research is difficult (no manuscript containing a Vetus Syra Acts, lack of critical editions for Peshitta and Harqlean Acts, and lack of research, so far, for recovering the arm.1 version of Acts; very few studies about citations of Acts by Armenian writers).

The author has identified a group of Armenian manuscripts (mostly lectionaries) bearing at least a part of the arm.1 version, as well as citations of Acts by Armenian writers. The variants of these manuscripts and writers often match variants of Syriac writers.

Criteria that can make one reasonably sure about the Old Syriac origin of a citation are examined. The author then reviews the past study of the citations of Acts by Syriac writers (no systematic study exists so far to cover the whole subject). The author has made a detailed study of most of these citations up to Iwannis of Dara (9th century). The results are given for each writer and summed up in a chart. Even if Peshitta is the most used text from the 5th century on, Vetus Syra is still influent on many authors.

Vetus Syra is a revised witness to the Western text. A Vetus Syra text has been the Vorlage for arm.1. Sometimes, arm.1 can reopen an access to a lost Vetus Syra, and even to the Western Text. Probably arm.1 has been (a part of?) the Vorlage for the first Georgian version. A set of collations shows the textual relationship between the Western text, the Old Syriac, arm.1 and the first Georgian version.

David G. K. Taylor – *L'Apocalypse de Jean en syriaque : des origines à Diamper* (p. 27)

The Apocalypse of John was not accepted as an authentic work of the apostle by many Christians in Syria, Palestine, Cappadocia, and the Caucasus, before the end of the fourth century. This assessment was adopted by the Syriac-speaking churches of Mesopotamia and Iran, whose eschatology was developed without it. From the fifth century on, the Apocalypse grew in influence among Greek-speakers, and so began to influence their neighbours. Among the Syrian Orthodox, two translations from Greek, the Crawford Apocalypse and the Harqlean, were produced in the sixth and early-seventh centuries. But only for a short period, around the twelfth century, was the Apocalypse accepted into the Syrian Orthodox New Testament canon. The Maronites later played an important role in copying the Harqlean Apocalypse. In the Church of the East the Apocalypse was never accepted, but it was imposed upon the Christians of Kerala, India, by the Council of Diamper in 1599, after which a translation was produced from the Latin Vulgate. Syriac Bibles printed in the nineteenth and twentieth centuries by European and American missionaries imposed the Apocalypse, and the Latin canon, on all Syriac readers, although it did not enter church lectionaries.

David G. K. Taylor – *Répertoire des manuscrits syriaques du Nouveau Testament* (p. 291)

This répertoire attempts to list in chronological order all the surviving manuscripts of the Syriac versions of the New Testament, that is: the Old Syriac Gospels; the Peshitta New Testament (until the end of the thirteenth century); the Philoxenian translation of the Minor Catholic Epistles; the Crawford Apocalypse; the Harqlean New Testament (with a separate listing of manuscripts of the Harqlean Apocalypse); and the post-Diamper version of the Apocalypse (translated from the Latin Vulgate). Lectionary manuscripts are not included. The catalogues of all major manuscript collections have been consulted, but there will inevitably be some omissions, especially from poorly catalogued collections in the Middle East and the United States of America.

Robert J. Wilkinson – *Les éditions imprimées de la Peshitta syriaque du Nouveau Testament* (p. 269)

The received modern text of the Peshitta New Testament differs little from that of the 1555 editio princeps. Whilst an historical review of printed editions of the Peshitta New Testament will not provide any insight into the history of the Peshitta text particularly in its earliest stages, a consideration of the several editions contributes significantly to our understanding of the development of Syriac studies in the sixteenth and seventeenth centuries.

Index biblique

Actes des Apôtres : 2, 6, 9-13, 15-17, 19, 20, 22, 23, 41, 67, 108, 116, 118, 122, 142, 151, 153, 157, 165, 166, 168, 169, 174, 189, 191, 206, 207, 211-213, 222-224, 231–268
Ac 1 et 2 : 235
Ac 1, 1 : 199
Ac 1, 1 – 1, 4 : 186
Ac 1, 1-14 : 235
Ac 1, 1-26 : 199
Ac 1, 2 : 189, 199
Ac 1, 3 : 199
Ac 1, 4 : 189, 199
Ac 1, 5 : 199
Ac 1, 6 : 190, 199
Ac 1, 6 – 8, 27 : 201
Ac 1, 7 : 199
Ac 1, 8 : 199, 248
Ac 1, 9 : 191, 199
Ac 1, 11 : 249
Ac 1, 13 : 189, 194, 201, 254
Ac 1, 14 : 248
Ac 1, 15 : 254
Ac 1, 16 : 250
Ac 1, 17 : 186
Ac 1, 18 : 253
Ac 1, 20 : 245, 250, 251
Ac 1, 21 : 186
Ac 1, 22 : 186
Ac 1, 26 : 250
Ac 1-11 : 248
Ac 2 : 243
Ac 2, 1-11 : 243
Ac 2, 1-21 : 235
Ac 2, 2 : 223
Ac 2, 3 : 248, 250, 253
Ac 2, 4 : 253
Ac 2, 6 : 254
Ac 2, 7 : 250
Ac 2, 8 : 248
Ac 2, 12 : 248, 250
Ac 2, 14 : 253
Ac 2, 16 : 252
Ac 2, 17 : 253
Ac 2, 19 : 254
Ac 2, 22 : 248, 252, 253
Ac 2, 28 : 250
Ac 2, 29 : 248, 253
Ac 2, 30-31 : 234
Ac 2, 32 : 253
Ac 2, 38 : 252, 253
Ac 2, 41 : 250
Ac 3, 3 : 248
Ac 3, 4 : 254
Ac 3, 6 : 241, 250, 252
Ac 3, 7 : 250
Ac 3, 17 : 253
Ac 3, 18 : 248
Ac 3, 23 : 252
Ac 3, 25 : 252
Ac 3, 26 : 254
Ac 4 : 240
Ac 4, 5 : 254
Ac 4, 10 : 249, 250
Ac 4, 12 : 253
Ac 4, 13 : 254
Ac 4, 23 : 250
Ac 4, 27 : 250
Ac 4, 30 : 252
Ac 4, 33 : 251
Ac 5, 4 : 251
Ac 5, 25 : 252
Ac 5, 27 : 252
Ac 5, 34 : 249

Ac 5, 38 : 251
Ac 5, 39 : 251
Ac 5, 41 : 251
Ac 6, 11 : 252
Ac 7, 4 : 251
Ac 7, 6 : 250
Ac 7, 38-49 : 239
Ac 7, 41 : 251
Ac 7, 42 : 251
Ac 7, 43 : 249
Ac 7, 50 – 9, 31 : 239, 255
Ac 7, 52 : 251
Ac 7, 53 : 249
Ac 7, 55 : 250
Ac 7, 60 : 249
Ac 8, 1 : 251, 253
Ac 8, 9 : 240
Ac 8, 14 : 251, 254
Ac 8, 15 : 254
Ac 8, 16 : 254
Ac 8, 17 : 249
Ac 8, 18 : 249
Ac 8, 20 : 250
Ac 8, 22 : 251
Ac 8, 24 : 251
Ac 8, 28 : 254
Ac 8, 31 : 254
Ac 8, 32 : 251
Ac 8, 35 : 249
Ac 8, 37 : 252
Ac 9, 4 : 252
Ac 9, 6 : 251
Ac 9, 7 : 249
Ac 9, 9 : 249, 253
Ac 9, 15 : 250
Ac 9, 17 : 252
Ac 9, 30 : 251
Ac 9, 31 – 28, 31 : 239
Ac 10, 3 : 250
Ac 10, 4 : 251
Ac 10, 5 : 252
Ac 10, 11 : 249, 252
Ac 10, 14 : 252
Ac 10, 16 : 249
Ac 10, 19 : 222, 223
Ac 10, 28 : 251
Ac 10, 33 : 246
Ac 10, 38 : 253
Ac 10, 40 : 251
Ac 10, 41 : 251
Ac 10, 44 : 249
Ac 11 : 236
Ac 11, 3 : 249
Ac 11, 4 : 251
Ac 11, 10 : 253
Ac 11, 29 : 254
Ac 13, 2 : 242, 249
Ac 13, 7 : 246
Ac 13, 46 : 249, 250, 253
Ac 14, 22 : 254
Ac 15, 20 : 241
Ac 15, 29 : 236
Ac 17, 26 : 246
Ac 17, 27 : 234
Ac 17, 28 : 241
Ac 19, 2 : 253
Ac 19, 10 : 249
Ac 20 : 239
Ac 20, 7 : 246
Ac 21, 8 : 153
Ac 21, 15 : 246
Ac 28, 25 : 250
Ac 28, 26 : 249

Ancien Testament : 1, 4, 5, 7, 13, 19, 30, 34, 37, 43, 63-65, 81, 86, 98, 105, 131, 157, 159, 161, 164, 182, 186, 187, 195, 206, 210, 212, 246, 280-282

Apocalypse : 2, 3, 6, 9, 10, 22, 23, 27-53, 67, 116, 117, 149, 165, 168, 174, 211, 222, 270, 271, 278, 281, 283, 308, 309
Ap 1, 1-8 : 31, 32, 36
Ap 1, 1 – 5, 7 : 37
Ap 1, 8 : 29, 30
Ap 1, 9 – fin : 31
Ap 2, 1 – 3, 22 : 39
Ap 2, 11 : 30
Ap 5, 8 – fin : 37
Ap 6, 7-8 : 29
Ap 7, 1-8 : 31, 32
Ap 7, 4 : 29
Ap 12, 1 : 29
Ap 12, 3 : 30
Ap 12, 7 : 29
Ap 13, 18 : 29
Ap 15, 6 : 29
Ap 16, 16 : 29
Ap 17, 3-6 : 38

Ap 17, 5 : 29
Ap 20, 6 : 30
Ap 20, 14 : 30
Ap 21, 1-2 : 29
Ap 21, 8 : 30

Baruch : 42

Chroniques
1-2 Chroniques : 41

Colossiens : 9, 12, 14, 15, 17, 20, 22
Col 1, 20 : 225
Col 3, 1 : 191
Col 3, 8 : 152
Col 3, 15 : 152
Col 4, 10 : 153

Corinthiens : 9, 12, 15, 17, 20, 22, 212
1 Co : 23, 128
1 Co 1, 28 : 152
1 Co 3, 19 : 152
1 Co 4, 15 : 153
1 Co 12, 28 : 153
1 Co 15 : 222
1 Co 15, 13-15 : 222
1 Co 15, 27-29 : 222
1 Co 15, 35-38 : 222
1 Co 15, 40-42 : 222
1 Co 15, 44-45 : 222
1 Co 15, 49 : 222
1 Co 15, 51-55 : 222
1-3 Co : 12
2 Co : 128
2 Co 3, 3 : 153
2 Co 4, 2* : 152
2 Co 11, 3* : 152
3 Co : 12, 15

Daniel : 30, 284

Deutéronome
Dt 25, 5 : 80
Dt 33, 6 : 30

Ecclésiaste (Qohéleth) : 41

Ecclésiastique (Siracide) : 19, 41

Éphésiens : 9, 12, 14, 15, 17, 20, 22
Ep 2, 14 : 225
Ep 2, 14-16 : 225
Ep 2, 16 : 225
Ep 4, 11 : 153
Ep 4, 14* : 152
Ep 6, 7 : 152
Ep 6, 9 : 152
Ep 6, 11*.13* : 152

Épître de Jacques : 8, 9, 15, 17, 18, 20, 23, 173, 174, 270
Jc 1, 12 : 189
Jc 2, 1* : 152
Jc 2, 17 : 189
Jc 5, 11 : 17

Épîtres catholiques : 10-12, 14-21, 23, 67, 165, 166, 169, 174, 211, 213, 216, 222
Grandes Épîtres catholiques : 10, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 165, 206, 207, 211, 212
Petites Épîtres catholiques : 2, 3, 6, 10, 16, 17, 20, 22, 32, 33, 41, 44, 163, 213, 270, 278, 304, 305

Épîtres de Jean
1 Jn 5, 7 : 40
1 Jn : 8, 15-17, 20, 23, 173, 174, 222, 270, 277
1-3 Jn : 9, 17
2 Jn : 174
2-3 Jn : 2, 3, 8, 16, 22, 23, 28, 32, 33, 40, 116, 117, 120, 270, 278, 282, 283
3 Jn : 8, 9, 174

Épîtres de Paul : 2, 4, 8-12, 14, 16, 19, 22, 23, 33, 67, 115–148, 151, 153, 165, 166, 169, 174, 206, 207, 210, 211, 212, 222-224, 270. *Voir aussi sous chaque épître*.

Épîtres de Pierre : 9, 23
1 P : 8, 15-17, 19, 20, 23, 168, 173, 174, 270
2 P : 2, 3, 16-18, 21-23, 28, 32, 33, 40, 116, 117, 120, 174, 270, 278, 282, 283
2 P 1, 4 : 21
2 P 1, 19 : 21
2 P 2, 12 : 21
2 P 2, 22 : 21
2 P 3, 9 : 21
2 P 3, 13 : 21

Esdras : 41, 284
1 Esdras : 41

Esther : 41, 42

Évangiles : 1, 7, 8, 10, 11, 14-17, 19, 20, 22, 23, 30, 32, 58, 59, 63, 64, 67-114, 116, 118-122, 129, 134, 140, 141, 153, 162, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 206, 207, 211, 216, 219, 222, 224-227, 236, 269, 270, 272-274

Ézéchiel 40, 30-34 : 31

Galates : 9, 12, 14, 15, 17, 20, 22, 223
Ga 3, 24.25 : 153

Hébreux : 1, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 20, 22, 270, 276
He 2, 9 : 126, 283
He 2, 9b : 220
He 3, 17 : 153
He 5, 7 : 3
He 7, 24 : 152
He 8, 1 : 153
He 9, 4 : 153
He 10, 5 : 3, 226
He 11, 12 : 152
He 11, 27 : 173

Isaïe
Is 40 : 76
Is 40, 8 : 279
Is 42, 1-4 : 104

Jean : 2, 11, 23, 70, 81, 90, 92, 94, 102, 172, 175, 186, 212, 221, 226
Jn 1, 1 : 101, 222
Jn 1, 1-42 : 69
Jn 1, 5 : 103
Jn 1, 22 : 153
Jn 1, 25 b-47a : 71
Jn 1, 26 : 101
Jn 1, 38.41 : 74
Jn 1, 39 – 2, 12 : 73
Jn 1, 42 : 74
Jn 1, 47 – 2, 12a : 73
Jn 2, 6 : 153
Jn 2, 16 – 4, 37 : 71
Jn 3, 1 : 153
Jn 3, 1-8 : 176
Jn 3, 1-15 : 89
Jn 3, 5b – 8,19a : 69
Jn 3, 18 : 64, 102
Jn 3, 27 : 101
Jn 3, 29.30.31 : 102
Jn 4, 7 : 103
Jn 4, 10 : 101
Jn 4, 12 : 153
Jn 4, 25 : 74
Jn 4, 38 : 99
Jn 4, 42 : 200
Jn 4, 50 : 90
Jn 4, 52 : 155
Jn 5, 4 : 71, 88, 89
Jn 5, 6b-25a : 71
Jn 5, 8 : 90
Jn 5, 12 : 73
Jn 5, 19 : 99
Jn 5, 25 : 221
Jn 5, 45 : 103
Jn 5, 46b – 18, 31a : 71
Jn 6, 10 : 90
Jn 6, 10-13 : 76
Jn 6, 13 : 74
Jn 6, 47 : 101
Jn 6, 63 : 99
Jn 7, 20 : 155
Jn 7, 26 : 100
Jn 7, 38 : 101
Jn 7, 47 : 103
Jn 7, 53 – 8, 11 (Péricope de la Femme adultère) : 2, 3, 40, 41, 71, 269, 277, 278, 281, 283
Jn 9, 7 : 74
Jn 9, 8-32 : 73
Jn 9, 28 : 155
Jn 11, 16 : 74
Jn 11, 51 : 200
Jn 11, 57 : 200
Jn 13, 2-30 : 73
Jn 14, 10.11 : 73
Jn 14, 10b-12a.15b-19a.21b-24a.26b-29a : 69
Jn 14, 21 : 104
Jn 18, 13-24 : 71, 88
Jn 19, 37 : 195
Jn 19, 38 : 58
Jn 19, 40b – 21, 25 : 71
Jn 20, 16 : 200
Jn 20, 16.24 : 74
Jn 21, 2 : 74

Jérémie 38 (TM 31), 15 : 105

Job : 17, 19

Jude : 2, 3, 8, 9, 16, 17, 21-23, 32, 33, 40, 116, 117, 120, 174, 270, 283
Jude 9 : 21
Jude 25 : 21

Judith : 42

Luc : 2, 11, 63, 80, 81, 89, 90, 92, 94, 98, 106, 170-172, 194, 226
Lc 1, 1-16a : 71
Lc 1, 27 : 60, 62
Lc 1, 35 : 220
Lc 1, 50-80 : 73
Lc 1, 65-80 : 69
Lc 2, 4-5 : 59, 60, 63
Lc 2, 14 : 64
Lc 2, 36 : 93
Lc 2, 48b – 3, 16a : 69
Lc 2, 52 : 100
Lc 3, 10 : 104
Lc 3, 16 : 80
Lc 3, 23-38 : 193
Lc 3, 24 : 193, 201
Lc 4, 4 : 200
Lc 4, 9 : 80
Lc 5, 28a : 71
Lc 6, 12b – 24, 52 : 71
Lc 6, 15 : 108
Lc 6, 23-48 : 73
Lc 7, 2.6 : 80
Lc 7, 8 : 80
Lc 7, 21-43 : 73
Lc 7, 33b – 24, 44a : 69
Lc 7, 35 : 90
Lc 8 : 90
Lc 8, 2.10.13.30.50 : 90
Lc 8, 10 : 90
Lc 8, 10.13.18.19.27.33.39.43.45.52 : 90
Lc 8, 18 : 90
Lc 8, 19 : 90
Lc 8, 27 : 90
Lc 8, 37 : 102
Lc 8, 40 : 81
Lc 8, 42 : 103
Lc 8, 43 : 73, 90
Lc 8, 46 : 103
Lc 8, 50 : 103
Lc 9, 7 : 80
Lc 9, 12.27.35.38 : 90
Lc 9, 17.29.40 : 90
Lc 9, 37 : 102
Lc 9, 47 – 10, 31 : 73
Lc 9, 53 : 104
Lc 9, 55.56 : 73
Lc 10, 17 : 99
Lc 10, 39 : 100
Lc 11, 10 : 101
Lc 11, 17.36.46.47 : 90
Lc 11, 17.47.51 : 90
Lc 11, 22 : 152
Lc 11, 36 : 74
Lc 11, 43* : 152
Lc 12, 27 – 14, 25 : 73
Lc 12, 29 : 90
Lc 12, 35-36 : 83
Lc 12, 36 : 85
Lc 12, 38b : 73
Lc 12, 40 : 103
Lc 12, 58 : 98
Lc 13, 11 : 102
Lc 14 : 84
Lc 14, 13 : 74
Lc 14, 15-24 : 83
Lc 14, 17-20.24 : 83
Lc 14, 18 : 98
Lc 14, 18-19 : 84
Lc 14, 24 : 84
Lc 15, 25 : 152
Lc 16, 13 – 17, 1 : 68
Lc 16, 19 : 95
Lc 16, 19-31 : 72, 89
Lc 17, 18 : 152
Lc 17, 23 : 90
Lc 18, 19.30 : 90
Lc 18, 27 : 285
Lc 18, 31 – 19, 47 : 73
Lc 19 : 84
Lc 19, 11-28 : 83
Lc 19, 16.24 : 83
Lc 19, 23 : 83
Lc 19, 32 : 74
Lc 19, 44 : 98
Lc 20, 9-19 : 84
Lc 20, 16 : 99
Lc 20, 17 : 80
Lc 20, 46 : 152
Lc 21 : 30
Lc 21, 30 : 102

Lc 22 : 76
Lc 22, 34.38 : 90
Lc 22, 42 : 90
Lc 22, 43.44 : 73
Lc 22, 43-44 : 88, 92
Lc 22, 47 : 102
Lc 23 : 74, 75
Lc 23, 8-36 : 73
Lc 23, 9 : 98
Lc 23, 12-14.34 : 73
Lc 23, 20 : 74
Lc 23, 25 : 73
Lc 23, 34 : 76
Lc 23, 34a : 71, 88, 89
Lc 23, 37 : 74, 90
Lc 23, 46 : 90
Lc 23, 49 : 58
Lc 23, 50-51 : 58
Lc 23, 54 : 58
Lc 24, 15 : 99
Lc 24, 44-53 : 69

Maccabées
2-3 Maccabées : 41

Marc : 11, 23, 80, 81, 90, 108, 153, 172
Mc 1, 1 – 5, 30 : 108
Mc 1, 12b-44a : 71
Mc 1, 15 : 78
Mc 1, 16 : 78
Mc 1, 19 : 78
Mc 1, 32 – 2, 14 : 73
Mc 1, 40 : 200
Mc 1, 44 – 2, 14 : 73
Mc 1, 45 : 200
Mc 2, 21b – 4, 17a : 71
Mc 3, 5 : 225
Mc 3, 12 : 78
Mc 3, 17 : 74
Mc 4, 4 : 78
Mc 4, 7 : 78
Mc 4, 41b-26a : 71
Mc 5, 5 : 90
Mc 5, 11.13 : 78
Mc 5, 14 : 78
Mc 5, 28 : 90
Mc 6, 3 – 6, 52 : 71
Mc 6, 19 : 78
Mc 6, 39 : 78
Mc 6, 51 : 78
Mc 7, 13 : 78
Mc 7, 18 : 78
Mc 7, 19 : 78
Mc 7, 25s : 75
Mc 7, 27 : 78
Mc 7, 31-37 : 89
Mc 7, 34 : 74
Mc 7, 37 : 95
Mc 8, 17 : 117
Mc 9, 28 : 78
Mc 9, 47 : 152
Mc 10, 4 : 78
Mc 10, 14 : 79
Mc 10, 17-25 : 89
Mc 10, 22 : 78
Mc 10, 40 : 78
Mc 10, 47 – 11, 22 : 73
Mc 10, 52 : 200
Mc 12, 1 : 78
Mc 12, 1-12 : 84
Mc 12, 14 : 79
Mc 12, 18 : 79
Mc 12, 39 : 79, 152
Mc 13 : 30
Mc 13, 22 : 79
Mc 13, 24 : 79
Mc 13, 27 : 79
Mc 14, 6 : 79
Mc 14, 21 : 79
Mc 14, 23 : 79
Mc 14, 25 : 79
Mc 14, 33 : 79
Mc 14, 35 : 79
Mc 14, 43 : 79
Mc 14, 54 : 79, 200
Mc 14, 70 : 284
Mc 14, 72 : 200
Mc 15, 15 : 79
Mc 15, 24 : 79
Mc 15, 34 : 74, 78, 79
Mc 15, 36 : 79
Mc 15, 38 : 79
Mc 15, 40-41 : 58
Mc 15, 42-43 : 58
Mc 16, 9-20 (finale longue) : 71, 73, 76, 88, 89, 92, 108
Mc 16, 17b-20 : 69
Mc 16, 20 : 100

Matthieu : 1, 11, 23, 62, 69, 75, 80, 81, 89, 90, 92, 94, 97, 98, 172, 226, 276, 280, 283
Mt 1, 1 – 6, 10a : 71
Mt 1, 1 – 8, 22 : 69
Mt 1, 1.18 : 3
Mt 1, 8b : 73
Mt 1, 16 : 92
Mt 1, 18-25 : 76
Mt 1, 19 : 100, 103
Mt 1, 19-25 : 92
Mt 1, 20 : 100, 101, 105, 227
Mt 1, 21 : 105
Mt 1, 21 : 75
Mt 1, 23 : 74, 102
Mt 1, 24 : 200
Mt 1, 25 : 99
Mt 1, 25* : 74
Mt 2, 1 : 102
Mt 2, 2 : 75
Mt 2, 9 : 102, 103
Mt 2, 10 : 101
Mt 2, 15 : 105
Mt 2, 15.19 : 101
Mt 2, 17 : 104
Mt 2, 18 : 75, 101, 105
Mt 2, 20 : 100
Mt 2, 23 : 104
Mt 3, 3 : 76
Mt 3, 4 : 76, 220
Mt 3, 5 : 101
Mt 3, 6 : 104
Mt 3, 11 : 80, 102
Mt 3, 12 : 100
Mt 3, 16 : 102
Mt 3, 17 : 102
Mt 4, 4 : 200
Mt 4, 5 : 80
Mt 4, 6 : 104
Mt 4, 9 : 76
Mt 4, 11.24 : 90
Mt 4, 15 : 101
Mt 4, 17 : 78
Mt 4, 18 : 74, 78
Mt 4, 21 : 78
Mt 4, 24 : 74, 99
Mt 4, 24b : 73
Mt 5, 2 : 74
Mt 5, 15 : 73
Mt 5, 25.30.47 : 73
Mt 5, 28 : 102
Mt 5, 30 : 74
Mt 5, 32 : 75, 99
Mt 5, 47 : 74
Mt 5-7 (Sermon sur la Montagne) : 211, 215
Mt 6, 5 : 73, 74
Mt 6, 9-13 : 72, 84
Mt 6, 16 : 103
Mt 6, 18 : 100, 103
Mt 6, 20 : 200
Mt 6, 34 : 103
Mt 7, 6 : 200
Mt 8, 2 : 101
Mt 8, 3b – 12,4a : 71
Mt 8, 4 : 200
Mt 8, 5* : 73
Mt 8, 5.8 : 80
Mt 8, 9 : 75, 80
Mt 8, 23 – 10, 31 : 69
Mt 8, 31-32 : 78
Mt 8, 33 : 78
Mt 9, 18 : 79
Mt 9, 28 : 200
Mt 9, 34 : 74
Mt 10, 2-4 : 86
Mt 10, 3 : 108
Mt 10, 13* : 74
Mt 10, 23 : 74
Mt 10, 32 – 23, 25a : 69
Mt 10, 33 : 90
Mt 10, 36 : 105
Mt 10, 37 : 223
Mt 10, 39 : 102
Mt 11, 5 : 102
Mt 11, 10 : 105
Mt 12, 4b-6a : 71
Mt 12, 6b-25a : 71
Mt 12, 16 : 78
Mt 12, 18 : 104
Mt 12, 20 : 83
Mt 12, 25b-30a : 71
Mt 12, 30b – 16, 15a : 71
Mt 12, 34.35b : 75
Mt 12, 46 : 90
Mt 13, 4 : 78
Mt 13, 7 : 78
Mt 13, 11 : 90

Mt 13, 12 : 90
Mt 14, 1 : 73, 80
Mt 14, 5 : 101
Mt 14, 19 : 78, 80
Mt 14, 26 : 78
Mt 14, 28 : 101
Mt 14, 32 : 78
Mt 14, 36 : 73
Mt 15, 4 – 16, 20 : 72
Mt 15, 6 : 78
Mt 15, 7 : 100
Mt 15, 11 : 102
Mt 15, 16-17 : 78
Mt 15, 17 : 78
Mt 15, 22 : 75
Mt 15, 26 : 78
Mt 15, 29 : 102
Mt 16, 2-3 : 108
Mt 16, 18 : 220
Mt 16, 22 : 105
Mt 17, 5 : 102
Mt 17, 11b – 20, 24 : 71
Mt 17, 19 : 78
Mt 17, 21 : 108
Mt 17, 57 : 58
Mt 18, 1-20 : 89
Mt 18, 7 : 73
Mt 18, 9 : 152
Mt 18, 10 : 73
Mt 18, 17 : 80
Mt 18, 20 : 76
Mt 18, 23ss : 83
Mt 18, 29 : 75
Mt 18, 30 : 99
Mt 19, 4 : 79
Mt 19, 5 : 102
Mt 19, 7 : 78
Mt 19, 20 : 102
Mt 19, 22 : 78
Mt 19, 25 : 102
Mt 19, 28 : 223
Mt 19, 28 – 21, 21 : 72
Mt 19, 29 : 90
Mt 20, 11.21.23 : 75
Mt 20, 23 : 78
Mt 21, 5 : 63
Mt 21, 9.13 : 90
Mt 21, 20b – 25, 15a : 71
Mt 21, 25 : 102
Mt 21, 30 : 75
Mt 21, 33 : 78
Mt 21, 33-46 : 84
Mt 21, 42 : 80
Mt 22 : 84
Mt 22, 1-10 : 83
Mt 22, 11.8.12-13 : 83
Mt 22, 12-13 : 84
Mt 22, 16 : 79
Mt 22, 23 : 79
Mt 22, 24 : 80
Mt 22, 30 : 79
Mt 23, 5 : 80
Mt 23, 5.8 : 75
Mt 23, 6 : 79, 152
Mt 23, 14 : 73
Mt 24 : 30
Mt 24, 24 : 79
Mt 24, 29 : 79
Mt 24, 31 : 79
Mt 25 : 84
Mt 25, 14-30 : 83
Mt 25, 15b-17a : 71
Mt 25, 17b-20a : 71
Mt 25, 20b-25a : 71
Mt 25, 25b-26a : 71
Mt 25, 26b-31 : 71
Mt 25, 27 : 83
Mt 25, 32-33a : 71
Mt 25, 33b-37 : 71
Mt 25, 38 : 71
Mt 26, 10 : 79
Mt 26, 24 : 79
Mt 26, 27 : 79
Mt 26, 29 : 79
Mt 26, 37 : 79
Mt 26, 39 : 79
Mt 26, 47 : 79
Mt 26, 58 : 79
Mt 27, 16-17 : 108
Mt 27, 26 : 79
Mt 27, 33 : 74
Mt 27, 35 : 79
Mt 27, 35-64 : 72
Mt 27, 46 : 74, 78, 79
Mt 27, 48 : 79
Mt 27, 51 : 79
Mt 27, 55-56 : 58
Mt 27, 73 : 284

Néhémie : 41

Paul, *Corpus Paulinum*. *Voir* Épîtres de Paul

Péricope de la Femme adultère. *Voir* Jn 7, 53 – 8, 11

Philémon : 9, 15
Phm : 11, 14, 15, 17, 20, 22

Philippiens : 9, 12, 14, 15, 20, 22, 212
Ph 2, 6 : 227

Proverbes : 41, 42

Psaumes : 31, 272
Ps 9, 15 : 31
Ps 25, 17 : 193
Ps 26, 6 : 193
Ps 90, 5 : 193
Ps 91, 11-12 : 104
Ps 94, 8 : 193
Ps 126, 3 : 193
Ps 135, 26 : 193

Règnes
1-4 Règnes : 160, 161

Romains : 9, 12, 14, 15, 17, 22, 23, 125, 128
Rm 2, 11 : 152

Sagesse de Salomon : 19, 41-43

Susanne : 42

Thessaloniciens : 9, 15, 212
1 Th : 14
1 Th 5, 14 : 152
1-2 Th : 12, 14, 15, 17, 20, 22
2 Th : 12, 14, 15, 17, 20, 22

Timothée : 9, 12, 14, 15, 17, 20, 22
1 Tm 1, 6 : 152
2 Tm 4, 5 : 153
2 Tm 4, 13 : 153

Tite : 9, 12, 14, 15, 17, 20, 22
Tt 1, 2 : 152

Tobie : 41, 42

Zacharie
Za 9, 9 : 64
Za 12, 10 : 195

Index des manuscrits

Ajuda 52-VIII-4 : 43

Alep, St George 178 : 307

Alexandrinus. *Voir* Londres, British Library Add. 43 725

Alqosh, Notre-Dame des Semences, Vosté 15 : 123, 144, 301

Apocalypse de Crawford. *Voir* Manchester, Rylands syr. 2

Athènes, Bibl. nat. 94 : 35, 165

Athos, Lavra B΄ 26 : 165

Bagdad, Couvent chaldéen, syr. 25 : 172, 174, 175

Baʿwira, St George 16 : 307

Berlin, Staatsbibliothek *olim* Königliche Bibliothek
- Diez A Oct 175 (Catalogue : Syr. 9) : 302
- Diez A Oct 105 (Cat. : Syr. 138) : 303, 305
- Diez A Oct 161 (Cat. : Syr. 10) : 306
- Orient. Quart. 528 (Cat. : Syr 8) : 68, 292, 294, 296, 297
- Phillipps 1388 (Cat. : Syr. 7) : 207, 212, 293
- Sachau 3 (Cat. : Syr. 3) : 143, 297
- Sachau 6 (Cat. : Syr. 4) : 297
- Sachau 18 (Cat. : Syr. 11) : 297
- Sachau 24 (Cat. : Syr. 6) : 300
- Sachau 131 (Cat. : Syr. 73) : 42
- Sachau 201 (Cat. : Syr. 1) : 143, 297
- Sachau 301 (Cat. : Syr. 5) : 299
- Sachau 322 (Cat. : Syr. 15) : 213

Beyrouth, American Univ. of Beirut 220.43 B58s : 306

Birmingham, Selly Oak Library, coll. Mingana
- syr. 10 : 307
- syr. 16 : 308
- syr. 42 : 306
- syr. 103 : 143, 297
- syr. 105 : 308
- syr. 124 : 175, 306
- syr. 148 : 184
- syr. 358 : 306
- syr. 368 : 303
- syr. 480 : 305, 308
- syr. 492 : 44
- syr. 497 : 307
- syr. 603 : 299
- syr. 627 : 298
- syr. 632 : 294
- syr. 633 : 298
- syr. 634 : 297
- syr. 635 : 298
- syr. 636 : 297

Bobiensis. *Voir* Turin, Bibl. Naz., G. VII. 15

Boernerianus. *Voir* Dresden, Sächsische Landesbibliothek, A. 145b

Brookline, Zion Research Library B3 : 295

Buchanan Bible. *Voir* Cambridge, Oo.1.1.2

Cambridge, University Library
- Add. 1700 : VIII, 173-175, 307
- Add. 1903 : 175, 307
- Add. 1967 : 303
- Add. 1968 : 299
- Add. 1969 : 301
- Add. 1970 : 43
- Add. 2810 : 301
- B.H. syr. 1 (ms. 445) : 299

B.H. syr. 2 (ms. 446) : 302
Harris syr. 72 (ms. 444 ; *olim* bibl. Lord Peckover) : 299
Nn. 2. 41 ou Codex de Bèze : 67, 74, 104, 106-108
Oo. 1.1.2 : 300, 305
Oo.1.7 : 42
Oo.1.11 : 41, 42, 309
Oo.1.18 : 42
Oo.1.21 : 41, 309
Oo.1.39 : 41
or. 227 : 175

Cambridge, Mass.
Harvard syr. 2 : 299
Harvard syr. 4 : 300
Harvard syr. 14 : 302
Harvard syr. 15 : 299
Harvard syr. 16 : 306
Harvard syr. 18 : 306
Harvard syr. 23 : 298
Harvard syr. 24 : 300
Harvard syr. 25 : 301
Harvard syr. 26 : 302
Harvard syr. 27 : 303
Harvard syr. 50 : 301
Harvard syr. 62 : 293
Harvard syr. 63 : 296
Harvard syr. 138 : 301, 305
Harvard syr. 154 : 301, 305
Harvard syr. 176 : 175, 186, 306

Charfet
anc. fonds syr. 2/1 : 308
Rahmani 303 : 308

Chicago : 198
Goodspeed 716 (syr. 26) : 295
Goodspeed 823 (syr. 30) : 303
Goodspeed 829 (syr. 31) : 298

Codex de Bèze. *Voir* Cambridge, Univ. Libr., Nn. 2. 41

Codex de Freer. *Voir* Washington, Smithsonian Inst., Freer Gall. of Art, 06.274 ou Washingtonensis

Codex Fuldensis. *Voir* Fulda, Landesbibliothek, Bonifatianus 1

Codex New Jersey, collection privée : 175

Codex Rabbula. *Voir* Florence, Bibl. Medicea Laurenziana, Plut. I.56

Codex Yonan, Atlanta, coll. MacDougald : 299

Colbertinus. *Voir* Paris, Bibl. nat. de France, lat. 254

Curetonienne. *Voir* Londres, British Library, Add. 14 451

Damas
Bibl. nat. arabe
528 : 294
Patriarcat syro-orthodoxe
1/3 : 308
1/11 : 308
7/16 : 37, 38, 182, 188-191, 193, 198, 200, 201
12/1 : 143, 296
12/8 : 175
12/9 : 175
12/22 : 182, 183, 191, 192, 198, 200, 201

Deir al-Surian
syr. 10 : 293
syr. 11A : 293
syr. 11B : 296
syr. 11C : 293, 303
syr. 11E : 297
syr. 11F : 296
syr. 11G : 294
syr. 12 : 307
syr. 13 : 298
syr. 14 : 192, 198
syr. frag. 9 : 292
syr. frag. 10 : 297
syr. frag. 14 : 294
syr. frag. 22 : 296
syr. frag. 39 : 295
syr. frag. 85 : 301
syr. frag. 86 : 299
syr. frag. 100 : 295
syr. frag. 109 : 299
syr. frag. 113 : 296
syr. frag. 121 : 300
syr. frag. 155 : 297
syr. frag. 177 : 299

Diyarbakır
Basaranlar 1 : 294
Chald. 7 : 306
Chald. 8 : 300
Chald. 10 : 302
Chald. 11 : 302

Mar-Ya'qub
DIYR 00339 : 294
DIYR 00340 : 306
Meryem Anan Kilisesi
1/1 : 144
Dresden, Sächsische Landesbibliothek, A. 145b : 67
Dublin
Chester Beatty Ms. syr. 3 : 175, 307
Trinity College B. 5.16 : 37, 50, 305, 309
Dura Europos, fgt syriaque : 58, 61, 65
Durham, Duke University, syr. 1 : 298
Ephraemi Rescriptus. *Voir* Paris, BnF gr. 9
Erevan, Maténadaran
142 : 237, 249-251, 254
159 : 237, 249-254
181 : 237, 248, 250, 251, 253
354 : 237, 248-251
Erlangen, UB 1271 : 298, 302
Évangéliaire de Rabboula : IX
Évangiles de Tur Abdin, anon. : 306
Évangiles de Zaz : 308
Florence, Bibl. Medicea Laurenziana
arm. 11 : 237, 251
Or. 4 : 37, 309
Or. 724 : 36, 51, 309
Plut. I.40 : 173, 175, 306
Plut. I.56 : 207, 212, 293
Plut. I.58 : 296
Fulda, Landesbibliothek, Bonifatianus 1 ou Codex Fuldensis : 4, 62, 65
Haverford
Haverford 28 : 307
Haverford 33 : 302
Hiersemann, Cat. 500/no 36 : 142, 293
Homs, Évêché syr. orth. : 306
Hoskier 111. *Voir* Athènes, Bibl. nat. 94
Jérusalem
Couvent St-Jacques
arm. 297 : 236, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254
Couvent Saint-Marc
syr. 1 : 182, 189, 191, 193, 198
syr. 1-5 : 38
syr. 25 : 306
syr. 31 : 144, 175
syr. 36(B) : 300, 305
syr. 37 : 173, 174, 306
syr. 42 : 143, 198
lectionnaire : 238
Patr. Gr. syr. 9 : 303
Kerkouk, Chald. 1 : 303
Khabouris Codex : 232, 299
Kiel, UB ms. K. B. 12. 24o : 306
Leipzig syr. 1075 (Tisch. XII) : 298
Leiden
Rijks-Universiteit
2344 (Cod. 1198), vol. 1 : 301
2344 (Cod. 1198), vol. 2 : 302
2791 (*olim* Cod. Soc. Remonstrant., Amsterdam 184) : 305
Hebr. Scaliger 18 : 35, 36, 45, 173, 309
Rijksmuseum van Oudheden : 213
Londres, British Library
Add. 7157 : 123, 143, 296
Add. 7158 : 300
Add. 7159 : 300
Add. 7160 : 302
Add. 7161 : 298
Add. 7162 : 305
Add. 7163 : 175, 306
Add. 7164 : 307
Add. 7165 : 307
Add. 7166 : 307
Add. 7167 : 307
Add. 7169 : 213
Add. 7170 : 213
Add. 7171 : 213
Add. 7172 : 213
Add. 7183 : 189, 198, 199
Add. 11 447 : 212
Add. 12 137 : 293-296
Add. 12 138 : 143, 182, 184, 185, 189, 190, 198-201
Add. 12 139 : 143, 212, 214
Add. 12 140 : 207, 293
Add. 12 141 : 294-296, 299
Add. 12 177 : 300
Add. 12 178 : 143, 187-190, 194, 198, 199, 201
Add. 14 448 : 127, 142, 296
Add. 14 449 : 207, 295
Add. 14 450 : 207, 295

Add. 14 451 ou Curetonienne (sy^{c}) : 4, 11, 59, 67, 68, 71-73, 77, 81, 84, 85, 87-93, 95-99, 106-108, 113, 220, 222, 227, 292, 296
Add. 14 452 : 295, 296
Add. 14 453 : 292
Add. 14 454 : 295
Add. 14 455 : 293
Add. 14 456 : 296
Add. 14 457 : 207, 295
Add. 14 458 : 295
Add. 14 459 : 292, 293
Add. 14 460 : 185, 293
Add. 14 461 : 293, 298
Add. 14 462 : 293
Add. 14 463 : 293
Add. 14 464 : 207, 293
Add. 14 465 : 300
Add. 14 466 : 299, 301
Add. 14 467 : 298
Add. 14 468 : 142, 296, 299
Add. 14 469 : 175, 306
Add. 14 470 : 142, 292
Add. 14 471 : 295
Add. 14 472 : 208, 295
Add. 14 473 : 294, 299, 304
Add. 14 474 : 125, 143, 173, 174, 298, 304, 306
Add. 14 475 : 142, 143, 207, 294, 298
Add. 14 476 : 142, 207, 293
Add. 14 477 : 142, 207, 295
Add. 14 478 : 142, 295
Add. 14 479 : 128, 142, 293
Add. 14 480 : 142, 293
Add. 14 481 : 142, 207, 295
Add. 14 482 : 186
Add. 14 485 : 143, 212
Add. 14 486 : 143, 212
Add. 14 487 : 143, 212
Add. 14 491 : 143
Add. 14 524 : 300
Add. 14 528 : 206-208, 212, 215
Add. 14 623 : 304
Add. 14 666 : 295, 296, 298, 299, 301
Add. 14 667 : 185, 186
Add. 14 668 : 297
Add. 14 669 : 293-297, 299, 301
Add. 14 680 : 301
Add. 14 681 : 301, 305
Add. 14 684 : 186, 198, 199
Add. 14 691 : 303
Add. 14 738 : 303
Add. 17 113 : 207, 295
Add. 17 114 : 139, 295
Add. 17 115 : 207, 293, 304
Add. 17 116 : 207, 293
Add. 17 117 : 207, 293
Add. 17 118 : 297
Add. 17 119 : 295
Add. 17 120 : 208, 294
Add. 17 121 : 208, 294
Add. 17 122 : 142, 207, 294
Add. 17 123 : 143, 294, 298
Add. 17 124 : 144, 172, 174, 175, 302, 307
Add. 17 127 : 36, 39
Add. 17 134 : 157
Add. 17 193 : 31, 32
Add. 17 224 : 300, 303
Add. 17 225 : 303
Add. 17 226 : 303, 305
Add. 17 227 : 303
Add. 17 228 : 303
Add. 17 922 : 302
Add. 18 714 : 173
Add. 18 812 : 295
Add. 43 725 : 12, 16, 106, 107, 113
Or. 1272 : 293, 297
Or. 2287 : 297
Or. 2288 : 297
Or. 2289 : 297
Or. 2291 : 307
Or. 2695 : 302
Or. 4051 : 303
Or. 4052 : 303
Or. 5265 : 302
Or. 8607 : 295
Or. 8607/I : 142, 293
Or. 8608 : 297
Or. 11 360 : 120, 142, 232
Royal 1 D. VIII : 106, 113
Lund, University Library
Medeltidshandskrift 58 : 192, 198
Madrid, Escor. arabe 1628 : 36, 309
Manchester, John Rylands Libr.
syr. 1 : 293
syr. 2 (Apocalypse de Crawford) : 6, 31-34, 36-39, 51, 144, 174, 270, 300, 305, 308

syr. 10 : 308
syr. 15 : 174, 298, 304
syr. 38 : 308
Manuscrit Bomberg : 274
Manuscrit Gregory 1611. *Voir* Athènes, Bibl. nat. 94
Mar Mattaï : 307
Mardin
Chald.
3 : 307
4 : 299
5 : 299
6 : 300
29 : 307
30 : 300
66 : 303
Syr. orth.
35 : 22, 168, 173, 174
35/2 : 36, 37, 39, 45, 46, 144, 301, 305, 309
Midyat, Mart Shmuni, ms. 3 : 175
Milan, Bibl. Ambrosiana
fragm. syr. 12 : 292
fragm. syr. 15 : 294
fragm. syr. 16 : 296
fragm. syr. 18 : 294
fragm. syr. 19 : 292
fragm. syr. 20 : 294
fragm. syr. 21 : 297
fragm. syr. 22 : 296
fragm. syr. 23 : 298
fragm. syr. 30 : 142, 293
fragm. syr. 31 : 142, 293
O. 210 sup. : 113
Mingana. *Voir* Birmingham, Selly Oak Library
Moscou, Bibl. Univ. 2 : 165
Mossoul
Église syro-catholique Mar-Thomas
ss cote : 306
ms. 16 : 143, 182, 198, 201
Église syro-orthodoxe Mar-Thomas
ms. 15 : 308
Patr. chaldéen
ms. 7 : 299
ms. 8 : 300
ms. 9 : 307
Munich, Bayerischen Staatsbib. ms. syr. 8 : 127, 142, 294
Muratori, fragment de M. : 8, 11, 94
New Haven, Yale syr. 6 : 123, 143, 298
New York
Columbia Univ., X893.4-B473 : 303
Episcopal Church Center : 302
Pierpont Morgan Library
syr. 235 : 297
syr. 236 : 123, 143, 296
Glazier G 67 : 108
M. 774 : 301
M. 783 : 293
M. 784 : 294
Union Theological Sem.
CB42.7 11 : 301
CB42.7 n.d. : 300
syr. 1 : 298
syr. 2 : 301
Newton
Andover Newton Theol. School ms. ZE 607-1200 : 301
Andover-Harvard syr. 325 (*olim* syr. 1) : 300
Oxford
Bodleian library
syr. 19 (Thurston 13) : 37, 309
syr. 21 (Dawkins 3) : 207, 293
syr. 22 (Dawkins 27) : 298
syr. 24 (Or. 130) : 307
syr. 25 (Pococke 316) : 307
syr. 28 (Or. 361) : 35, 173, 307
syr. 29 (Hunt. 587) : 301
syr. 32 (Marsh 699) : 303
syr. 34 (Dawkins 23) : 305
syr. 35 (Or. 119) : 305
syr. 43 (Dawkins 50) : 213
syr. d. 7 : 299
New College
Ms 333 : 35, 168, 172-175, 307
Ms 334 : 35, 173, 175, 307
Paris
BnF arabe 6725 : 239, 252, 255
BnF arm. 44 : 237, 248-252, 254
BnF arm. 86 : 236, 248-254
BnF arm. 337 : 236, 248-254
BnF gr. 9 : 16
BnF gr. 379 : 106, 113

BnF lat. 254 ou Colbertinus : 74, 113
BnF syr. 5 : 37, 309
BnF syr. 27 : 160
BnF syr. 28 : 143, 298
BnF syr. 29 : 144, 300, 305
BnF syr. 30 : 144, 299, 300
BnF syr. 31 : 173, 302
BnF syr. 32 : 302
BnF syr. 33 : 294
BnF syr. 34 : 295
BnF syr. 35 : 300
BnF syr. 36 : 298
BnF syr. 37 : 300
BnF syr. 38 : 301
BnF syr. 39 : 300
BnF syr. 40 : 300
BnF syr. 41 : 301
BnF syr. 42 : 302
BnF syr. 46 : 302
BnF syr. 50 : 300
BnF syr. 51 : 173, 213, 215
BnF syr. 52 : 173, 175, 306
BnF syr. 53 : 175, 307
BnF syr. 54 : 175, 307
BnF syr. 55 : 175, 307
BnF syr. 56 : 175, 307
BnF syr. 57 : 175, 307
BnF syr. 58 : 175, 308
BnF syr. 60 : 305
BnF, syr. 62 : 191
BnF, syr. 64 : 143, 189, 190, 198, 200, 201
BnF syr. 186 : 43
BnF syr. 292 : 298
BnF syr. 296 : 2, 292, 294, 298
BnF syr. 297 : 303
BnF syr. 341 : 296
BnF syr. 342 : 123, 143, 297
BnF syr. 343 : 143, 297
BnF syr. 360 (*olim* Séert 8) : 143, 297
BnF syr. 361 (*olim* Séert 9) : 143, 144, 296, 297
BnF syr. 362 : 172, 175
BnF syr. 363 (*olim* Séert 12) : 300
BnF syr. 364 (*olim* Séert 13) : 301
BnF syr. 365 (*olim* Séert 14) : 303
BnF syr. 378 : 296
BnF syr. 382 : 303
BnF syr. 402 : 302

Polyglotte d'Alcalà : 281

Polyglotte d'Anvers : 40, 47, 274, 281

Polyglotte de Hutter : 40, 278

Polyglotte de Londres : 36, 46, 255, 256, 277, 278, 281-284

Polyglotte de Paris : 35, 36, 37, 42, 45, 274, 280-282, 284, 309

Polyglotte de Walton. *Voir* Polyglotte de Londres

Princeton
Garrett 1 : 304
Garrett 2 : 304
Garrett 3 : 301
Garrett 4 : 304
Garrett 9 : 301
Scheide Library, ms. 75 : 302
Series No. 1 : 302
Theol. Sem., cab. A : 296
Theol. Sem., cab. C 34 : 304

Qaraqosh, bib. privée 1 : 298

Rahmani : 207, 212

Rome
Bibl. Angelica A. 2, 18 (Or. 74) : 175, 306

Saint-Pétersbourg, Bibliothèque publique N. s., no 3 : 142, 207
St Petersburg syr. 7 : 295
St Petersburg syr. 8 : 298
St Petersburg syr. 9 : 298
St Petersburg syr. 15 : 293
St Petersburg syr. 16 : 295

Salamanca 2647 : 216

San Marino, Huntington Lib.
HM 1118 : 304
HM 1732 : 304

Sankt Florian, lectionnaire : 237, 249-252, 254

Schøyen Coll. Ms 2530 : 142, 293

Sinaï, Sainte-Catherine
arabe 151 : 239, 255
arabe 154 : 239, 255
arabe 514 : 292
lectionnaire syr. 21 : 232
gr. 1992 : 165
syr. 2A : 292
syr. 3 : 142, 293
syr. 5 : 142, 293, 298, 304

syr. 11 : 297
syr. 12 : 296
syr. 15 : 143, 232, 297
syr. 17 : 143, 297
syr. 30 ou Sinaïtique (sy^s) : 4, 11, 12, 16, 58-60, 63, 64, 67, 69, 71-73, 77, 81, 84, 87-97, 106-108, 113, 220, 227, 292
syr. 54 : 125, 143, 232, 297
syr. 216 : 304
syr. NF : 4, 11, 67, 72, 73, 96, 113
syr. NF 12 : 294
syr. NF 23 : 294
syr. NF 37 : 72, 292
syr. NF 37+39 : 67
syr. NF 39 : 72, 292
syr. NF 68 : 295
syr. NF 70 : 295
syr. NF 80 : 295
syr. NF 82 : 295
syr. NF 88 : 295
syr. NF 90 : 296
syr. NF Sp. 17 : 295
syr. NF Sp. 20 : 294
syr. NF Sp. 21 : 296
syr. Sp. 18 : 299
syr. Sp. 19 : 297
syr. Sp. 22 : 297
syr. X10N : 294
syr. X7N : 297

Sinaïtique. *Voir* Sinaï syr. 30

Tbilisi, Inst. des manuscrits, Gr. 28 : 106, 113

Thozhiyur Ms. syr. 4 : 42, 309

Tübingen, lectionnaire XIII.21 : 237, 248, 249, 250, 251, 252, 253

Turin, Bibl. Naz., G. VII. 15 ou Bobiensis (de Bobbio) : 74, 113

Utica Public Library, « Williams ms. » : 305

Vatican
Barberini Orient. 118 : 143, 183, 189, 190, 198
Borgia sir. 47 : 309
Borgia sir. 67 : 309
Borgia sir. 93 : 302
Borgia sir. 117 : 38, 198
Borgia sir. 135 : 309
Borgia sir. 144 : 303
gr. 1209 ou Vaticanus : 16, 106, 107, 113
P. Bodmer XIV-XV (p^{75}) : 106, 113
sir. 12 : 207, 212, 293
sir. 13 : 296
sir. 14 : 298
sir. 16 : 144, 275, 276, 303
sir. 18 : 308
sir. 103 : 47, 226
sir. 152 : 143, 187, 189, 190, 199-201
sir. 266 : 144, 299
sir. 267 : 173, 175, 306
sir. 268 : 172, 173, 175, 176, 306
sir. 271 : 173, 308
sir. 272 : 308
sir. 273h : 295
sir. 275 : 300
sir. 447 : 309
sir. 451 : 309
sir. 461 : 37, 309
sir. 470 : 144, 301
sir. 471 : 302
sir. 510 : 299
sir. 525 : 296
sir. 622 (*olim* Diyarbakır Chald. 9) : 303

Vercelli, Bibl. Capitolare (sans numéro) ou Vercellensis : 74, 113

Vienne, Nationalbibliothek
Cod. Vindob. arm. 3 : 237, 250-254
Cod. Vindob. arm. 5 : 236, 237, 248-254
Cod. Vindob. arm. 241 : 237, 248-254
Cod. Vindob. syr. 4 : 304
Cod. Vindob. syr. 5 : 304
Cod. Vindob. syr. 8 : 304
Cod. Vindob. syr. 9 : 304
Cod. Vindob. syr. 10 : 304

Washington, Smithsonian Inst., Freer Gallery of Art, 06.274 ou Washingtonensis ou encore Codex de Freer : 83, 106, 108, 113, 302

Wetstein : 305

Wolfenbüttel, Cod. Aug. 3.1.300 : 30, 294

Zakho, Chald. 61 : 295

Index général

ʿAbd al-Masih b. Ishaq al-Kindi : 19
ʿAbdishoʿ de Nisibe : 10, 20
ʿAbdishoʿ III, catholicos : 127
Abgar, roi d'Édesse : 117
Abraham bar Dašandad : 243
Abraham III, catholicos : 127
Abraham, prêtre vers 700 : 242, 259
Abu al-Ḥasan ibn al-Bahlul : 134
Actes de Jean : 28
Actes de Paul : 8
Actes de Thomas : 1, 70, 84-86, 224
  Actes de Thomas 59, 3 : 86
  Actes de Thomas 144-146 : 83
  Actes de Thomas 144, 1 : 84
  Actes de Thomas 146, 2-3 : 83
Addaï : 82, 117
Aggaï : 82
Alexis de Menezes, métropolite latin de Goa : 40
Ambroise de Pavie. *Voir* Teseo Ambrogio
Amira, natif d'Antioche : 285
Ammonius : IX
Amphiloque d'Iconium : 28
Anania Mokacʿi : 237
André de Phrygie : 13
Aphraate : 11, 12, 27, 30, 58, 60, 62, 84, 88, 94-96, 129, 220-223, 234, 238,
Apocalypse de Pierre : 9
Apocalypse du pseudo-Méthode : 30
Apocalypse syriaque de Baruch : 30
Apologie anonyme pour Narsaï : 242, 260
Aquila : 159-162, 164, 165
Aristote : 134
Assemblée des évêques nestoriens : 241, 260
Athanase d'Alexandrie : 8, 16
Athanase de Balad : 241,
Athanase Ier : 151, 158, 160, 161
Athanase V : 212, 214, 215

Babaï : 241, 260
Barḥadbšabba ʿArbaya : 240, 260
Barḥadbšabba de Ḥalwan : 241, 260
Barhebraeus : 23, 38, 39, 130, 134, 135, 151, 191, 193, 195, 201, 246, 260
Barṣauma : 240, 264
Barseł Maškeroncʿi : 237, 260
Basile de Césarée : 157, 227, 235, 260
Bomberg, Daniel : 273, 274
Breviarium. *Voir* Fanqith
Brucioli, Antonio : 280
Buxtorf, Johannes : 284, 285

Carpien : 82
Caspar de Malabar : 35, 36, 278, 309
Catena Severi : 38
Caverne des trésors : 234, 238, 264
Plantin, Christophe 274, 278
Chronica minora : 241
Clément d'Alexandrie : 94
Clément de Rome : IX, 23, 38, 45, 300, 305, 307, 308
Clémentines : 107
Coran : XI
Cosmas Indicopleustès : 17, 18
Crawford : 32. *Voir aussi* Apocalypse de C.
Cyprien : 107
Cyriaque d'Amid : 151
Cyrille d'Alexandrie : 33, 192, 234, 261, 264
Cyrille de Jérusalem : 28

Dadisho Qaṭraya : 242
Dalmatin, Juri : 280
Daniel de Ṣalaḥ : 31, 240, 261
Denḥa de Tagrit : 241

Denys bar Ṣalibi : 23, 33, 34, 39, 45, 134, 135, 172, 175, 228, 234, 235, 246, 260
Denys l'Aréopagite : 157
Diadoque de Photicée : 72
Diatessaron : 1, 2, 4, 9, 10, 15, 55-66, 69, 71, 72, 76, 77, 82, 84-93, 95, 96, 107, 108, 203, 219-224, 227
Didaché : 8
Didascalie d'Addaï : 13
Dieu, Louis (Lodewijk) de : 35-37, 40, 269, 277, 278, 281, 282, 285
Doctrine d'Addaï : 12, 13, 27, 88, 224
Doctrine des Apôtres : 239, 261

Ecchellensis, Abraham : 281
Élie d'Anbar : 246
Élie de Nisibe : 134, 246
Élie de Tirḥan : 134
Élie, disciple de Jean de Tella : 240,
Élie, moine et sous-diacre : 271, 272
Emmanuel aš-Šahhar : 134
Éphrem : 10-12, 14, 27, 30, 31, 58-63, 67, 76, 77, 84, 85, 87, 129, 130, 134, 192, 208, 220-224, 227, 228, 235, 238, 239, 245, 256, 260, 261, 264, 265
Épiphane de Salamine : 56, 57, 58, 188
Épître de Barnabée : 8
Épîtres de Clément : 23
Erpenius, Thomas : 35, 46, 255, 277
Étienne de Siounie : 237, 264
Eusèbe d'Émèse : 234, 238, 261
Eusèbe de Césarée : IX, 1, 8, 16, 19, 28, 56, 57, 82, 94, 153, 160, 161
Euthalius : IX, 33, 153, 154
Évagre : 72
Évangile de Barnabé : 62
Évangile de Pierre : 82
Évangile des Ébionites : 91
Évangile des Égyptiens : 93
Évangile des Hébreux : 94
Évangile des séparés : 11, 69, 71, 82-86, 90, 93, 224, 227
Eznik de Kołb : 236, 261

Fabricius : 277
Fanqith : 5, 213
Fragment d'une chronique syriaque anonyme : 245

Gabriel de Baṣra : 245
Gabriel Qaṭraya bar Lipeh : 241
Gannat Bussamé, *Jardin des délices* : 210, 227
Georg Skewracʿi : 233, 237
Georges des Arabes : 242, 262
Gilles de Viterbe : 272
Giwargis d'Arbèles : 246, 262
Golius, Jacobius : 35, 278
Granjon, Robert : 274
Grégoire de Chypre : 233, 241
Grégoire de Nazianze : 28, 156, 157, 227
Grégoire de Nysse : 157
Grégoire de Tatʿew : 237, 262
Gutbier, Gilles : 283-285

Ḥabibai, moine : 68
Harmonie syriaque de la Passion : 23, 32, 58, 299-302, 305-308
Harmonie des Évangiles : VIII, 1, 58, 61-65, 83, 87, 91, 93
Harqléenne : 1, 3, 5, 6, 9, 10, 22, 23, 31-40, 44, 61, 72, 117, 118, 130, 131, 149-180, 186-188, 203, 216, 220, 226, 227, 231, 233, 234, 240, 242, 243, 246, 258, 306-309
Hégésippe : 94
Henri III : 274
Heptaples : 159-161
Héracléon : 2
Hexaméron : 131, 134, 242
Hexaples : 5, 34, 159, 203
Histoire de Mar Mari : 241, 262
Ḥnana d'Adiabène : 241, 262
Homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit : 234, 239, 262
Ḥonain ibn Isḥaq : 134, 195
Hottinger, Jean Henri : 282, 284
Ḥudra : 5, 210, 211
Hutter, Elias : 31, 39, 40, 278-280

Ignatios Vardapet : 237, 262
Irénée de Lyon : 2, 7, 8, 56, 58, 94, 107
Isaac d'Antioche : 239, 262
Isaac de Ninive : 242, 262
Ishoʿ bar Ali : 134
Ishoʿ bar Nun : 134, 245
Ishoʿdad de Merv : 19-21, 117, 134, 224, 227, 245, 262
Ishoʿyahb II : 241,
Ishoʿyab III : 21, 205, 206, 209, 211, 241
Iwannis de Dara : 234, 235, 243, 262

Jacques (Sévère) bar Šakko : 134
Jacques d'Édesse : 38, 39, 124, 131, 134, 156, 157, 158, 185, 224, 226, 233, 234, 239, 242
Jacques de Jérusalem : 13
Jacques de Saroug : 85, 134, 208, 224, 235, 239, 240, 262
Jardin des délices. *Voir Gannat Bussame*
Jean bar Kaldoun : 246
Jean bar Penkaye : 235, 241
Jean bar Zoʿbi : 134
Jean Chrysostome : 28, 220, 227, 233, 260
Jean d'Apamée : 224, 225, 240, 262
Jean d'Éphèse : 13, 240,
Jean d'Odzun : 237
Jean de Dalyatha : 21, 242,
Jean de Tella : 240
Jean Ier : 158
Jean Maron : 241,
Jérôme : VIII, 94, 220
Joseph Ḥazzaya : 243,
Judas Thomas d'Inde : 13
Junillus Africanus : 17, 18
Justin Martyr : 2, 7, 56, 57, 91, 107

L'Empereur, Constantin : 284
Le Fèvre de La Boderie, Guy : 272, 274
Le Jay, Gui-Michel : 35, 281
Léon X, pape : 271
Léonce de Byzance : 17, 19
Leusden, Jan : 283, 284, 285
Liber graduum : 27, 129, 220, 221, 222, 223, 225, 234, 239, 263
Luc de Macédoine : 13
Luther : 280

Macaire : 56, 61
Mani : 225
Mar Aba : 18, 231, 240, 264
Mar Salomon de Perath-Maishan : 246, 264
Mar Thomas, prêtre indien : 43, 285
Marc d'Alexandrie : 13
Marcion : 2, 94, 223, 225
Marouta de Maipherkaṭ : 234, 239, 263
Martini, Jacobus : 277
Masius, Andreas : 274
massore : 4, 5, 37, 38, 117, 123, 124, 127, 128, 131, 132, 133, 135-139, 142-144, 181-202, 269

Menochius, Jean-Étienne : 44
Michel le Syrien : 151, 233, 241, 246, 263
Michel Rabo. *Voir* Michel le Syrien
Moïse bar Kepha : 133, 134, 234, 235, 239, 243, 245, 246, 260, 261
Moïse d'Aghel : 33, 233
Moïse de Mardin : 39, 273, 274
Montano, Arias : 274
montanistes : 28

Narsaï : 134, 208, 227, 239, 240, 260, 263
Nersès de Lambron : 28
Nestorius : 225
Nicéphore II Phocas : 188
Nonnus de Nisibe : 245, 263

Odes de Salomon 22, 5 : 30
Origène : 15, 83, 107, 159, 227

Palut : 82
Pasteur d'Hermas : 8, 9
Pamphile de Césarée : 160, 161, 164
Paul d'Édesse : 156
Paul de Callinique : 156, 240
Paul de Perse : 17
Paul de Taron : 237, 263
Paul de Tella : 160, 161
Peshitta : 1-4, 6, 9-12, 14-22, 32-34, 36, 37, 40-44, 60, 61, 63-65, 67-69, 72, 73, 81, 84-86, 89, 92, 93, 95-99, 101, 103-105, 115–148, 149, 152, 153, 157-159, 168, 174, 181, 182, 186-191, 194, 196, 198, 200, 203, 211, 213, 216, 219-227, 231, 232, 234, 235, 237-243, 245-247, 255, 269–290, 292-304
Philippe II : 274
Philoxène de Mabboug : 2, 3, 22, 33, 34, 117, 129, 130, 162, 163, 177, 224-226, 234, 240, 264
Philoxénienne : 1, 3, 5, 9, 10, 22, 31, 33, 34, 37, 44, 117, 130, 150, 154, 162-167, 169, 170, 174, 190, 213, 216, 226, 231, 233, 234, 240, 241, 243, 304, 305, 308
Phokas : 157
Pierre, fils de Jean d'Alep, prêtre : 44
Pococke, Edward : 33, 48, 269, 271, 278, 282
Polycarpe : VIII, 2, 33, 234
Postel, Guillaume : 272-275
Pseudo-Denys de Tell Mahre : 227, 243, 264

Qiyore d'Édesse : 239,

Rabboula d'Édesse : 224, 234, 239, 261
Réfutation anonyme des Chapitres de Cyrille d'Alexandrie : 242, 264
Règles d'Abraham de Kaškar : 240
Richter, Johannes, typographe : 277
Romanos le Mélode : 56, 61
Roz, François, jésuite : 4, 41-43

Sahdona : 21, 241
Salomon de Baṣṣora : 134
Sargis Šnorhali : 237, 264
Savary de Brèves, François : 281
Sawmo de Pios, prêtre : 44
Scaliger, Joseph Justus : 278
Septante : 56, 86, 105, 159, 160, 164
Sérapion d'Antioche : 82
Serge le Stylite : 243
Sévère d'Antioche : 21, 156-158, 226, 227, 233, 242, 264
Shahdost de Tarihan : 242
Siméon de Beth Aršam : 240, 264
Simon de Rome : 13
Simon de Ṭaibutheh : 241,
Simʿan ibn Dawud, patriarche maronite : 271
Sionita, Gabriel (Gibraʾil al-Sahyuni) : 35, 36, 37, 276, 281, 282, 285, 309
Šubḥalmaran : 241,
Symmaque : 159, 160, 161, 162, 165
Synode de Mar Ézéchiel : 240, 264
Synode de Mar Ishoʿyahb : 240, 265
Synode de Timothée Ier Katholikos : 245
Syro-hexaplaire : 150, 156-162, 164, 166, 167

Talmud : 275
Targums : 30, 64, 65, 276, 284
Tatien : VIII, 1, 2, 4, 10, 56-58, 62-65, 82, 87, 90-92, 94, 95, 223. *Voir aussi Diatessaron*
Tayane, patriarche : 216
Tertullien : 8, 223
Teseo Ambrogio, chanoine : 271-273
Testamentum Domini : 30, 38, 39
tétraévangile : 30, 93, 94, 206, 207, 212, 214
Théodore bar Koni : 18, 134, 224, 226, 227, 242, 260
Théodore de Mopsueste : 17-20, 28, 227
Théodoret de Cyr : 28, 57, 93
Theodosi (scribe) : 190
Théodotion : 159-162, 165
Thomas (saint) : 40
Thomas d'Édesse : 240
Thomas de Ḥarqel : VIII, 3, 5, 22, 33-35, 39, 117, 130, 151, 154, 158, 160-165, 168-171, 220, 234
Thomas de Marga : 245
Timothée Ier Katholikos : 245
Transitus Mariae : 71
Tremellius, Immanuel 275-277, 286
Trost, Martin : 277, 284
Tubono (scribe) : 189, 191

Ussher, James, archevêque d'Armagh : 278, 282

Valentin : 94
Vie anonyme de saint Syméon stylite senior : 239
Vie d'Eusèbe de Samosate : 234, 239, 265
Vieille latine : 2, 60, 62, 63, 74, 107, 108, 113, 220, 238, 255, 256
Vieille syriaque : 1, 2, 4, 6, 9-12, 14, 59-62, 64, 67-114, 116, 121, 129, 130, 203, 223-225, 227, 231-268, 232, 233, 235-237, 239-242, 245, 246, 292
Vies de Jésus : 62
Vulgate : 41, 42, 62, 113, 220, 255, 257-259, 309
Voskens, Bartholomeus, typographe : 283
Vossius, Gérard : 278

Walton, Brian : 36, 277, 278, 282-284
Widmanstetter, Johann Albrecht : 6, 40, 119, 138, 213, 270, 272-274, 276, 277

Yovhannes Arčišecʿi : 237
Yovhannes Corcorecʿi : 237, 265

Table des matières

Préface par Muriel Debié VII

Introduction par Jean-Claude Haelewyck 1

David Phillips – *Les canons des Nouveaux Testaments en syriaque* 7

David G. K. Taylor – *L'Apocalypse de Jean en syriaque : des origines à Diamper* 27

Jan Joosten – *Le* Diatessaron *syriaque* 55

Jean-Claude Haelewyck – *Les Vieilles versions syriaques des Évangiles* 67

Andreas Juckel – *La Peshitta du Nouveau Testament* (Corpus Paulinum) *: histoire du texte et histoire de la transmission* 115

Andreas Juckel – *La version harqléenne du Nouveau Testament : forme, intention, tradition* 149

Jonathan Loopstra – *Le Nouveau Testament dans les manuscrits syriaques massorétiques : où en sommes-nous ?* 181

Gerard Rouwhorst – *La lecture liturgique du Nouveau Testament dans les Églises syriaques* 203

Dominique Gonnet – *Les citations patristiques syriaques du Nouveau Testament* 219

Jean-Louis Simonet – *Les citations des Actes des Apôtres dans la littérature syriaque : la* Vetus Syra *et la première version arménienne* 231

Robert J. Wilkinson – *Les éditions imprimées de la Peshitta syriaque du Nouveau Testament* 269

David G. K. Taylor – *Répertoire des manuscrits syriaques du Nouveau Testament* 291

Résumés anglais 315

Le Nouveau Testament en syriaque, J.-C. Haelewyck (éd.), Paris, 2017 (Études syriaques 14), p. 341-342.

Index biblique 321
Index des manuscrits 330
Index général 337
Table des matières 341

La collection « Études syriaques »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie… Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études…) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherche, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une Société d'études syriaques vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « Humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.

Collection Études syriaques

Volumes parus

1 - *Les inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 - *Les apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 - *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 - *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008.

6 - *L'historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

7 - *Le monachisme syriaque*
édité par F. Jullien, Paris, 2010.

8 - *Les mystiques syriaques*
édité par A. Desreumaux, Paris, 2011.

9 - *L'hagiographie syriaque*
édité par A. Binggeli, Paris, 2012.

10 - *Les églises en monde syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet, Paris, 2013.

11 - *Les sciences en syriaque*
édité par É. Villey, Paris, 2014.

12 - *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*
édité par P. G. Borbone et P. Marsone, Paris, 2015.

13 - *Les controverses religieuses en syriaque*
édité par F. Ruani, Paris, 2016.

14 - *Le Nouveau Testament en syriaque*
édité par J.-C. Haelewyck, Paris, 2017.

en préparation

15 - *Les auteurs syriaques et leur langue*
(parution prévue en 2018).